VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGAN DE GÂNDIRE RELIGIOSĂ RUSĂ

editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov (Arhimandritul Kassian), R. de Becker (Belgia), E. Beleson, N. A. Berdyaeva, IL Bicilli, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, Bar. B. Vrevskago, B. П. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, S. Gessen, A. Glazberg, N. N. Glubokovsky, I. Zofstetter, V. Grinevich, Ieromonah Lev Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernov, V. V. Zѣnkovskiy, pr. A. Elchaninova (+), P. K. Ivanova, Yu. Ivaska, A. Izyumova, V. N. Ilyina, S. Ilnitsky, A. Karpova (+), L. P. Karsavina, A. Kartasheva, A. I. Klepinina. S. Kavertsv (America), K. Kerk (Anglia), arhimandritul Kyprian Kern, G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (+) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (China), M. Kurdyumova , A. Lazareva, I. Lagovskaya, F. Lieb (Elveția), M. Litviak, N. O. Lossky, M. Lot-Borodina, J. Maritain (Franța), K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. N Novgorodtseva (+), prot . Nalimov (+), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev, N. Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, D. Semenov-Tyan-Shansky, K. Serezhnikov, E. Skobtsova (Mama Maria), I. Smslich, B. Sove, V. Speransky, θ. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. S. N. Trubetskoy (+), carte. G. N. Trubetskoy (+), N. Turgeneva, N. θ. Fedorova (t), G. P. Fedotova, preot. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckerdorf, G. Ehrenberg (Germania), pr. G. Cebrikov, M. Schwartz, L. Shestov, Prinț. D. Shakhovsky (Ieromonah Ioan), starețul Augustine Yakubiziak (Franța), carte. S. Shcherbatova.

Redacția și adresa biroului:

29, Rue Saint Didier, Paris (XVIe).

Preț pentru o cameră privată: 10 franci.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35,— (4 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr. 57. August - Septembrie - Octombrie 1938   Nr. 57.

CUPRINS: Pagina

Le Gerant: RP Leon Gillet.

Limba slavă sau rusă

ÎN SERVICIU.

• Problema avantajelor comparative ale limbii slave sau ruse în cult, pusă la coadă în biserica rusă, are mai multe laturi. Nu poate fi contestat faptul că punctul de vedere religios ar trebui să fie decisiv în această alegere. Cu toate acestea, latura religioasă a problemei lingvistice nu este clară. Este posibil să indicați cel puțin trei aspecte ale acestuia. Pentru misionarul-predicator, care se confruntă cu sarcina de evanghelizare a Rus'ului botezat, limba slavă este un mare obstacol. Acum, datorită decalajului cultural făcut de revoluție, limba slavă, nu numai pentru popor, ci și pentru noua intelectualitate, și-a pierdut până și acea cotă de inteligibilitate pe care, fără îndoială, o deținea până acum. A lăsa doar frumusețea muzicală și iconografică din cult pentru laici înseamnă a abandona (tradiția Chiril și Metodie, tradiția vie, cea care l-a inspirat pe Sfântul Ștefan de Perm în isprava sa liturgică din secolul al XIV-lea. (sau în patru limbi) erezie, cu care s-au luptat profesorii primari slavi.Aceasta înseamnă, într-un cuvânt, a reveni la tradiția catolică (sau mai bine zis, latină) — într-un moment în care catolicismul însuși depășește latinismul și, în numele universalității, renunță la unificarea lingvistică.

Cealaltă parte a problemei religioase, conservatorismul pios, sugerează contrariul. Este greu să distrugi o tradiție, este greu să rupi un cuvânt sacru lăsat moștenire de la strămoși. Oamenii din Moscova erau odată gata să moară pentru o singură limbă. Nefiind un Vechi Credincios, este imposibil să nu te simți nici acum - și poate, mai ales acum, în flux repede

noutate alergătoare, iritantă, cel mai adesea zadarnică - cât de strâns se leagă de tandrețea religioasă a liturghiei conștiința fermității de o mie de ani, a inviolabilității acestui rit, a acestei expresii verbale. Aceeași revoluție care pune sarcina misionară înaintea Bisericii acutizează tendințele protectoare în Biserică. Protopopul Avvakum este acum mai convingător pentru mulți Sf. Chiril și Metodiu.

Există și o a treia latură a problemei religioase a limbii slave, poate cea mai profundă: cea liturgico-mistică. Liturghia nu este doar vestire, nu numai rugăciune, ci și îmbrăcămintea tainelor. Sentimentul misterului din jurul acțiunii secrete este susținut puternic de misterul învelișului ei lingvistic. Cuvintele înstrăinate de viața de zi cu zi ajută „să lase deoparte toate grijile lumești". Magia cuvântului inspiră spiritul și îl ridică la cele mai înalte sfere: „vai de numele inimii". În acest sens, limba slavă pentru noi, împărtășind calitățile latinei pentru lumea catolică, are un avantaj față de ea: acoperă secretul fără a-l închide complet; el este întunecat, nefiind de neînțeles; jumătate a lui, jumătate limbă străină, el mediază cel mai bine trecerea la un alt plan al ființei.

Nu este greu de observat că acest ultim - și cel mai important - avantaj religios al limbii slave se bazează pe unele dintre valorile sale estetice: ca mijloc de magie artistică. Aceeași evaluare estetică domină și în alte poziții, nu religioase, ci pur culturale, în apărarea limbii slave. Acest limbaj este pentru noi o sursă de „poezie vie, inspiratoare". El îmbogățește, fecundează constant limba rusă. Dacă ar fi uitat, însăși înțelegerea poeziei ruse și chiar a prozei artistice ar suferi grave prejudicii. Astfel, păstrarea limbii slave este dictată și de cele mai înalte interese ale culturii ruse.

Recunoscând întreaga forță a acestor argumente, în acest articol încercăm să înțelegem, dintr-o latură pur estetică – și doar din această latură – meritele și demeritele limbii slavone bisericești: dezmembrarea și delimitarea unor lucruri prea îmbinate. în percepția obișnuită. Fără a pretinde că epuizăm acest subiect cu adevărat inepuizabil, oferim doar o serie de observații individuale care ar putea servi drept material pentru viitoarea judecată a Bisericii Ruse asupra acestei probleme foarte delicate pentru ea.

1.

În primul rând, recunoaștem necondiționat frumusețea și puterea înalte a limbii slave, așa cum ne este oferită în orice

complex de cărți sacre: atât în traducerea Bibliei, cât și în cercul liturgic. Pentru a fi convins de meritele acestei limbi, este suficient să comparăm textul slav obișnuit al psalmului cu traducerea lui tipărită în Biblia rusă.

Cel ce trăiește cu ajutorul Celui Prea Înalt în sângele Dumnezeului cerului se va așeza. Domnul spune: Tu ești mijlocitorul meu și adăpostul meu, Dumnezeul meu și mă încred în El. Yako Toy te va elibera de plasa vânătorului și de cuvântul rebel. Ai încredere în propria ta pleshma. O armă va cădea peste tine și sub aripile Lui se află adevărul Lui. (Ps. 90).

Cel ce locuiește sub acoperișul Celui Prea Înalt se odihnește la umbra Celui Atotputernic. El spune Domnului: „Adăpostul meu și ocrotirea mea, Dumnezeul meu, în care mă încred". El te va izbăvi de plasa

vânătorului, de ulcerul fatal. El te va acoperi cu penele lui și sub aripile lui vei fi în siguranță; scut și gard – Adevărul Lui.

Fără exagerare, putem spune: acesta este cerul și pământul. Din tărâmul poeziei înalte, intrăm imediat pe tărâmul interliniarului, clarificând poate sensul unui text dificil, dar ucigându-i sufletul.

Toți poeții ruși, începând cu Lomonosov - prin Derzhavin, Pușkin și Tyutchev - au recunoscut stilul înalt al limbii slave și și-au îmbogățit-o pe al lor, chiar și cu înclinația predominantă către realism și limba vernaculară (Pușkin). După binecunoscutul declin al elementului slav în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, poezia simbolismului a găsit din nou cheia misterului cuvântului slav. Rafinari și alexandrini, crescuți pe elenism, iVyach. Ivanov și pr. Pavel Florensky a săpat cheile acoperite cu nisip ale poeziei slave. Ne-au făcut să simțim și transparența vălurilor slave aruncate peste cuvântul grecesc. Experiența elementului slav în lumina Greciei, și, mai mult, a Greciei antice, care, fără să moară, curge în adâncurile bizantinismului, este o experiență cu totul nouă pentru noi, care a întărit foarte mult poziția slavismului.

Dar, în același timp, această experiență a elenismului slav ne-a dezvăluit cu mai multă claritate rădăcinile lingvistice ale farmecului său. De fapt, ce este limba slavona bisericească și pe ce se bazează avantajul ei față de rusă? Este o limbă cu totul specială, bogată în mod natural, în raport cu care rusul nostru natal ocupă poziția de rudă săracă? Desigur că nu. Comparația cu limba latină a Bisericii Catolice va ajuta la înțelegerea întregii naturi paradoxale a esteticii slave.

Limba latină, la momentul traducerii Bibliei grecești în ea, era limba unei mari culturi, aproape egală cu sora ei elenă: în orice caz, dezvoltându-se în legătură organică cu ea și de multă vreme deja, din moment ce vremea lui Enniev și Scipio, și-a turnat bronzul în creuzetul grecesc. Traducerea din greacă în latină este un lucru ușor și firesc, deși, ca orice traducere, sărăcește originalul în anumite privințe. Desigur, niciunul dintre dialectele germanice sau celtice, în care misionarii Romei purtau lumina lui Hristos, nu putea rezista comparației cu limba latină, limba marii lumi culturale, limba latină a fost și a rămas – până în secolul al XVIII-lea – afară. de competiție, rugăciuni, dar și cultură. Era posibil să te rogi în germană, dar să gândești multă vreme, înainte de Leibniz și Kant, nu era posibil decât în latină.

Limba slavă nu era limba unui popor cultivat - · la momentul traducerii cărților sacre în ea. Era limba, dacă nu a sălbaticilor, apoi a barbarilor, cea care prezenta mari dificultăți pentru transmiterea „cuvintelor fine ale grecului”. Nefiind limba de înaltă cultură în secolele IX-X, ea nu a devenit niciodată una mai târziu, datorită primitivismului atât al popoarelor Rus' antice, cât şi al popoarelor balcanice. Rămânând un limbaj liturgic, predicator și, în sensul larg al cuvântului, didactic, nu a fost nici limbaj de gândire, nici limbaj de poezie. Toate acele strigări artistice și chiar monumente artistice

întregi pe care le prețuim în literatura rusă antică - în cronici, în Povestea campaniei lui Igor, în epistolele de la Grozny, viața lui Avvakum - își datorează valoarea, tocmai triumfului rusului. element peste slava. Răspundem fără greșeală la fiecare cuvânt rusesc potrivit și ascuțit care sparge scoarța slavismului condiționat și lent. Din secolul al XVIII-lea, limba rusă a devenit o mare limbă culturală: limba gândirii și a poeziei. Fără falsă mândrie, putem pune eito la egalitate cu limbile clasice ale culturii mondiale. Limba slavă a rămas, cu toate schimbările ei istorice, practic aceeași limbă a poporului bulgar barbar, pe care Sf. ¡Kirill. Paradoxul nostru constă în faptul că limba poporului barbar (în secolul al IX-lea) rămâne limbajul frumuseții liturgice rafinate, iar limba marelui popor rus - în secolul al XX-lea - nu este încă potrivită pentru percepția greacă. poezie. Cum să explic această ghicitoare?

Explicația este următoarea. Orice traducător al Bibliei în limba poporului primitiv, în esență, nu traduce, adică nu pune conținut nou în gata făcute.

suntem limba, dar recreează limbajul, rememorând din puținele elemente disponibile, o mulțime de cuvinte noi pentru a exprima ideile care lipsesc în limbă și chiar rupe formele gramaticale ale vechii limbi de dragul de o corespondență mai exactă, adică literală, cu cuvântul Sfintelor Scripturi. Acest literalism în traducerile slave a mers atât de departe încât noua limbă slavonă bisericească s-a dovedit a fi pur greacă în sintaxa sa, jumătate greacă în semantică, adică în sensul cuvintelor, și în mare măsură renunțată în formațiuni complexe de cuvinte. Din slavonă a rămas doar etimologia și vocabularul primar al dialectului macedonean bulgar și nici atunci nu complet.

Astfel, Limbajul compus de la bun început a fost și a rămas un limbaj artificial, nici pe deplin viu, nici complet mort. Yun nu a fost niciodată complet inteligibil pentru oameni, dar nu a fost niciodată complet de neînțeles pentru ei. În Rus', unde vocabularul și morfologia bulgară erau al doilea element străin, alături de greacă, distanța dintre vorbirea vie și limba Bisericii a crescut și mai mult. Dar apropierea acestei limbi artificiale de limba vernaculară a împiedicat propria sa existență independentă. Nimeni nu a vorbit vreodată această limbă și cu siguranță nimeni nu s-a gândit la ea. Oamenii din lumea bisericească au vorbit între ei în limba rusă, cu un amestec de slavonisme, cum se spune și acum. Aceasta este o diferență uriașă față de latina medievală, care era limba vie pentru întreaga societate educată. Chiar și astăzi, latina este scrisă și vorbită în școlile catolice și, în consecință, cel puțin parțial, cred ei. De aceea această limbă, în ființa sa profund diferită de antichitatea clasică, a rămas capabilă să exprime atât gândirea subtilă, cât și înalta poezie. Limba Sf. Bernard de Clairvaux este o limbă minunată, complet liberă, flexibilă și puternică, nu inferioară limbajului bl. Augustin. Dar, când scribul rus și-a luat condeiul, a stors dureros fraze într-o limbă pe care nu o vorbise niciodată, ale căror cuvinte îi erau intim familiare - chiar și intim de drag în legătură cu rugăciunea - dar formele gramaticale care au rămas moarte. povară. Limba nu a dat aripi

inspirației sale, ci a îngăduit-o. În fiecare rând, el a alunecat involuntar de pe pilonii lui neobișnuiți în țara natală, a scris într-o limbă incomodă, hibridă, de care el însuși îi era rușine și a câștigat victorii verbale numai acolo unde elementul rus, spărgând, a spart forme străine de el. . Cu cât mai învățați, cu atât mai morți, cu atât mai analfabeti, cu atât mai expresivi. Aceasta este o lege ciudată a scrierii antice rusești.

Aceasta arată că limba slavonă bisericească, în orice caz în Rus', nu a avut o existenţă cu totul reală, ci, parcă, iluzorie. A trăit ca o limbă tradusă, în care nu se putea crea nimic original. Dar acestei iluzii a lui îi datorează, din punctul nostru de vedere modern, o parte din meritul său artistic. Aceste Virtuți pot fi grupate sub una dintre următoarele trei rubrici:

1. Limba slavona bisericească este absolut transparentă pentru exprimarea frumuseții grecești. Transparent - pentru că este fantomatic. Pentru că propria carne vie nu este un obstacol, un corp solid care oprește radiațiile extraterestre. Orice școlar din vremea noastră care și-ar fi permis să traducă dintr-o limbă străină în nativul său, cu o literalitate atât de sclavă, ar fi primit-o. mustrare aspră. Literalismul este cel mai mare păcat al traducătorului. O limbă vie nu permite violența împotriva propriei persoane. Dar adevărul este că limba slavă nu este o limbă vie și permite ca totul să treacă peste ea. „Ascultând cântările slave, în măsura în care suntem capabili să le surprindem sensul, ne trezim cufundați într-un element lingvistic pur grecesc. Adevărat, pentru a înțelege acest fapt, este necesar un minim de cultură filologică. Nu numai oamenii, ci și majoritatea societății ruse educate sunt lipsiți de această cultură și nu au cheia muzei greco-slave. Să facem totuși o rezervă că o cunoaștere profundă a bogăției liturgice slave, cu ajutorul intuiției artistice, dezvăluie uneori simple și neînvățate secrete ale frumuseții grecești ascunse.

Retorica eleno-bizantină impune o rețea de linii stricte, inteligente, restrictive asupra elementului slav, liber și fără formă. Imnul greco-slav are întotdeauna un model subțire, elegant, adesea rupt, format din paralelisme, contraste, corespondențe și alte figuri. Saturație, concizie, bogată în indicii și nuanțe de sens - aceasta este formula cea mai generală a retoricii grecești. Să luăm câteva dintre cele mai de succes expresii slave.

Guvernator ales victorios

Ca să scăpăm de cei răi, să îți mulțumim, slujitorilor Tăi, Maicii Domnului.

Desigur, puterea acestui imn pentru urechea rusă este în principal în prima linie, unde nu cântă o melodie de vorbire greacă, ci o melodie rusă. Dar tot imnul se păstrează la sintaxa greacă

logica cehă. Este necesar doar să ghicim (și acest lucru nu este ușor) că „victorios” și „recunoscător” (precum și „rău”) sunt forme independente (după sensul substantivului), care sunt un complement direct și ce înseamnă: „învingător” și un cântec „mulțumesc”. Apoi apare distinct paralelismul: noi vă cântăm un cântec de biruință, ca Guvernatorul, și un cântec de mulțumire, ca Mântuitorul. Distanța dintre definiții și cele definite: „Voevodă” și „Ti, „eliberat” și „sclav”, făcându-l greu de înțeles, ține expresia într-o strânsoare de fier. Independența genului neutru al adjectivelor (la plural) este unul dintre mijloacele de concizie și forță. Asemenea proverbe semnificative precum „Sfânt sfintelor”, „Tău din Al tău”, „Să se bucure ceresc” direct nu permit înlocuirea cu substantive: lucruri? bogatie? putere?

Acuzativul cu nehotărât, și mai ales acuzativul cu participiul, nu contribuie puțin la concizia și claritatea concretă a legăturii dintre propoziții. Dativul independent (corespunzător genitivului grecesc) facilitează contracția propozițiilor subordonate. Dublu acuzativ, prin abreviere, sporește adesea energia expresiei: „Cel mai cinstit heruvim.... Te mărim”. Întregul imn ar pieri, transformându-se în proză, dacă l-am rusifica, în conformitate cu legile limbii noastre: „Te mărim ca...”

Dar, desigur, aceste virtuți sintactice particulare capătă sens pe fundalul celei principale: claritatea complexă și rigoarea modelului frazei grecești.

Și, împreună cu aceasta, o bogăție uriașă de conținut de vocabular; epitete magnifice, formațiuni complexe de cuvinte, care sunt moștenirea elenismului. Dacă unele dintre aceste daruri ale retoricii grecești poartă pecetea unei origini târzii, decadente, atunci altele se întorc la Homer și aduc în nordul nostru slav florile muzei clasice. Deci „Evlavios” îmi amintește de δεατφεπετς ρασιλετ; Iliada.

Încheiem. În toate acestea, limba slavă este doar o acoperire transparentă a frumuseții grecești. Nu include niciun mijloc artistic independent. Și, deși urmează îndeaproape și cu sclavie originalele grecești, el nu transmite pe deplin puterea lor. Adesea, întunericul traducerii distruge eleganța țesăturii verbale, îngreunează în mod inutil zborul ușor al imnului grecesc. Respingând metrul poetic în transmiterea poeziei grecești, traducerea slavă și-a stabilit un cadru foarte îngust în exprimarea artistică.

2. Se naște a doua demnitate a limbii slavone bisericești

etsya involuntar, în funcție de limba rusă. Acest fenomen a fost studiat perfect de Lomonosov. Acele cuvinte și vorbe ale limbii slave, care nu au intrat în viața de zi cu zi a vorbirii colocviale ruse, ci au rămas legate doar de cercul de idei și sentimente religioase, capătă amprenta unei solemnități speciale. „În toate cazurile în care limba rusă dublează cuvântul slav, aceasta aparține astfel sferei „stilului

înalt”. În sine, „verbul” nu este mai nobil decât „cuvântul”, „haina” – „haine”, „câine” – „câini”, dar prezența în contextul sacru îi sfințește. Este îmbogățirea prin asociere. În momentul apariției sale în patria bulgară, limba slavonă bisericească nu avea, desigur, nicio aristocrație sacramentală. Dar cu anii și secolele, această aromă a nobilimii devine mai puternică, precum gustul vinului vechi sau patina cuprului străvechi. Această patina acoperă gros întreaga țesătură a vorbirii slave, dându-i - indiferent de conținutul și nuanțele sale semantice - o colorare generală și monotonă de splendoare solemnă. Pentru urechea rusă, dicționarul slav este ca aurul hainelor bisericești sau al carcasei de icoană: un material magnific creat de timp și istorie - parcă prin natura însăși - pentru a transmite poezia imnică a Bizanțului. Nici măcar nu merită răspândit despre asta: suntem cu toții prea familiarizați cu acest fenomen lingvistic.

Să remarcăm doar că această sursă de frumusețe slavă nu este independentă și nu este inerentă limbajului în sine, ca atare. Este o funcție a limbii ruse și probabil că nu există într-o asemenea măsură pentru limba bulgară modernă. Dar acesta este un dar al istoriei pentru noi și nu putem, cu inima ușoară, să-l aruncăm din moștenirea noastră lingvistică.

3. Ultima demnitate a limbii slavone bisericești este în ritmul ei muzical. Traducătorii antici (deși nu toți) erau oameni care trecuseră printr-o școală retorică înaltă lăsată moștenire Bizanțului de Grecia târzie. Urechea lor era foarte sensibilă la fluxul muzical al frazei. Nevoia de a adapta textele liturgice la cântările muzicale grecești trebuie să fi întărit această tendință artistică organică. În cele mai multe rugăciuni și mai ales imnuri, deși fără a respecta metrica poetică, echilibrul muzical al frazei este păstrat. Cuvintele lungi sau scurte, silabele accentuate sau neaccentuate se succed una după alta, nu întâmplător, ci creând un ritm muzical, dacă nu direct repetat, apoi amintind de formele versului grecesc sau ale prozei ritmice grecești. Această structură muzicală a traducerilor slave ar merita specială

cercetare proastă. Dar chiar și fără metri critici, simțim ritmul poetic într-un astfel de imn ca

Hristos a înviat din morți, moartea îndreaptă moartea

Și dând viață celor din mormânt.

întunericul literalismului cu ritmul. Private erau uneori fluxul de vorbire. Cal lipsit de subțire

„Cel mai cinstit heruvim”, „Sfinte Dumnezeule” sunt exemple de imnuri care nu și-au pierdut complet învelișul poetic.

- Un contrast izbitor cu aceste traduceri liturgice și biblice antice este prezentat de unele experimente de traducere ale scribilor ruși, unde nicio școală muzicală de retorică grecească nu poate răscumpăra, traducătorii sunt complet surzi la artistic, iar traduceri au fost

create în Rus', a retoricii feminine. , dacă nu poetice, merite. Nu aceleași sunt, desigur, meritele traducerilor antice făcute pe pământul bulgaro-grec. În orice caz, nu trebuie uitat că acest al treilea element al frumuseții slave - ritmul muzical - este rodul școlii filologice și un dar personal, și nu o calitate inerentă limbii slave ca atare.

2.

Neajunsurile limbii slave reprezintă reversul meritelor sale. Ele izvorăsc din aceeași semi-realitate sau iluziune a existenței sale care o transformă într-o funcție a două mari limbi. greacă și rusă. Să considerăm mai întâi eșecurile și defecțiunile sale ca instrumente pentru traducerea literară, adică în funcția limbii grecești.

Cele mai multe dintre aceste defecțiuni se datorează aplicării fără milă a principiului literalității. Am văzut că irealitatea limbii slave permite folosirea ei fără rezistență, de parcă ar fi greacă oarbă. Totuși, această lege are și limitele ei. Dacă limba slavonă bisericească nu este o limbă vie, atunci elementul lingvistic slav este viu; tânăra trăiește pentru noi cel puțin în fundul limbii ruse, ca pântecele mamei sale. Există legi generale — sau mai bine zis, necesitate — ale oricărei vorbiri slave, care nu permit violența împotriva lor. În caz de încălcare a dispariţiei acestora

învăluie cuvântul, dar rămâne un semn mort, care are un sens pur convențional, logic, dar nu artistic.

Tolerăm și ne putem obișnui chiar estetic cu grecisme precum dativul independent sau acuzativul cu nedefinit. În general, ei sunt gata să accepte sintaxa greacă. Dar smerenia noastră se termină înainte de încălcarea etimologiei slave. Prepozițiile, de exemplu, se numără printre elementele cele mai puternice, mai neclintite și despotice ale structurii lingvistice. Este imposibil să le schimbi sensul, chiar dacă numai prin extensie. Prepoziția „să” poate avea doar un sens direct, spațial, nepermițând figurat în sensul de proximitate (cum ar fi „y” *). Acest lucru îl deosebește de grecescul πρός corespunzător. Prin urmare, „Cuvântul lui Dumnezeu” de la începutul Evangheliei după Ioan nu este în niciun caz o traducere a grecesculului „ό λόγος ήν πρ”ς Θεόν”. Această frază nu are nicio semnificație în slavă și este doar un semn logic, doar sugerând o relație, al cărei sens este dat în original. Traducerea rusă „la Dumnezeu” (ca și latinescul apud Deum) poate sărăci sensul grecesc, dar cel puțin parțial îl transmite.

Mult mai general și de-a dreptul fatal pentru traducerea slavă este faptul binecunoscut al absenței unui termen în limba slavă. Această absență aparține naturii organice a familiei de limbi slave comune. Calitatea de membru al noului bulgar nu contravine acestei legi. Demonstrativul „că”, „că”, stând după substantiv, și nu înaintea acestuia, servește la sublinierea formei, îndeplinind funcția morfologică a unui membru, dar are un sunet artistic complet diferit. Traducătorii slavi aveau nevoie de un membru care să stea în fața

cuvântului, pentru că pe el, în greacă, uneori se sprijină întreaga construcție gramaticală. În traducerile termenului grecesc, traducătorii slavi au găsit o ezitare firească. În marea majoritate a cazurilor, pur și simplu l-au renunțat acolo unde a fost posibil, fără a încălca sensul. De regulă, l-au reținut doar acolo unde, despărțit de câteva cuvinte de substantivul său, a reținut, ca o coardă întinsă, unitatea și puterea frazei. Însăși alegerea unui pronume slav pentru traducerea termenului grecesc nu poate fi considerată reușită. În toate limbile, membrul se dezvoltă dintr-un pronume demonstrativ. Greacă ъ, ή, τo a avut desigur, odată demonstrative

♦) Sensul lui „k” în sensul scopului sau finalului nu ne interesează aici.

însemnând (= că). Dar apropierea sa de relativul ъd (== care) a tentat să aleagă „like” slav. Pentru fiecare ureche slavă, „ca” a păstrat un sens relativ viu (== care). Auzind-o, ne așteptăm la începutul propoziției definitorii. Absența lui aduce confuzie în înțelegerea noastră. Sunt necesare eforturi mai mari (ruperea completă a posibilității percepției artistice) pentru a înțelege că în fața noastră nu este un cuvânt, ci un semn convențional care indică membrul grecesc, ca un „nume” care indică un nume lipsă.

„Cine sunt heruvimii, formându-se în secret” = „noi care reprezentăm în mod misterios heruvimii”. „Tatăl nostru în sfinți” = „tatăl nostru, numărat cu sfinții”, etc. Acest membru slav imaginar nu se înclină („chiar în sfinți” părinte, părinte etc.), ceea ce îl privează de posibilitatea de a împlini jumătate din funcţiile sale constructive. Totuși, cu o inconsecvență evidentă, acest semn indeclinabil se schimbă după gen: „chiar lucrurile sunt adevărul” = „adevărul lucrurilor”, „chiar de la începutul misterului fenomenului” = „manifestarea sacramentului veșnic”. În multe cazuri, acest termen imaginar poate fi lepădat fără nicio afectare a sensului și construcției, ca în exemplul dat: „care este adevărul lucrurilor”, sau în Crez: „care este născut din Tatăl”. Înainte de o înclinație nedeterminată, ea poate fi de foarte multe ori înlocuită de unirea: „în arici” = astfel încât, așa că, da. În fine, acolo unde îndeplinește o funcție arhitecturală importantă - un arc de ridicare a sarcinii - înlăturarea lui va presupune cel puțin o rearanjare a elementelor verbale ale sintagmei pentru a realiza un nou echilibru (cf.: „ca heruvimii”). Principiul literalismului, care nu permite acest lucru, refuză clar să servească aici: duce la absurdul logic și artistic.

Există o funcție a membrului grec, care este esențială pentru înțelegerea semantică, care se pierde cel mai adesea în slavonă din cauza pierderii membrului. Mă refer la partea nominală a predicatului, în care absența unui membru în greacă ajută la deosebirea acestuia de subiect, stând în același caz nominativ. (Sau din adaosul cu dublu acuzativ). În virtutea distincției făcute de prezența sau absența unui membru, greaca este liberă să pună predicatul pe primul loc al frazei de dragul accentului logic. Literalismul slav, păstrând ordinea cuvintelor grecești, dar omiterea termenului, duce la o perversiune

directă a sensului. înseamnă că nu Dumnezeu era Cuvântul, ci Cuvântul era Dumnezeu

(βρός ήν λαγοçό). Este imposibil de ghicit despre acest lucru din textul slav. Limba rusă în acest caz iese triumfător din dificultate, grație creativității sale predicative (a fi cine?). Să fie palonismul, să fie un fenomen mai târziu (din secolul al XVII-lea) în limba rusă (deși rudimentele sale datează din antichitate profundă), dar predicatul creator este un instrument prețios al expresivității ruse, oferind limbii noastre un avantaj față de celelalte state europene. cele și permițând libertate pur grecească în aranjarea materialului verbal.

Un alt exemplu memorabil: „o minciună este un cal pentru mântuire” dă un sens complet opus, și chiar imoral, versetului psalmului. Limba greacă, prin absența unui membru, arată că minciuna este un predicat. Aceasta înseamnă că sensul frazei nu este în justificarea unei minciuni, ci în negarea unui cal sau a zborului ca mijloc de mântuire: „calul va înșela, nu va mântui”.

Absența creativului predicativ, cu „urmărirea sclavă a ordinii cuvintelor grecești, este una dintre principalele surse de greutate și întunecare a sintagmei grecești din traducerea slavă. Să luăm, de exemplu, începutul troparului către sfânt: „Regula credinței și chipul blândeții, abținerea de la învățător să-ți descopere turma și mai multe lucruri este adevărată”. Acesta este un exemplu de proză grecească, complet rațională și abstractă, lipsită de elemente de poezie imnică. Întunericul textului slav nu este răscumpărat de nicio calitate artistică. Limba rusă ar face față cu ușurință dificultăților slavonului: „Prin domnia credinței și chipul blândeții, învățătorul de cumpătare, adevărul faptelor tale te-a arătat turmei tale”.

Nu ne vom opri asupra altor momente antiartistice legate de principiul literalismului atunci când traducem cuvinte și expresii individuale; corectarea lor, curățarea limbii slavone de neînțelegerea lexicală care o înfundă, ar fi o chestiune relativ ușoară. Aici sunt incluse nu numai alte grecisme, ci și latinisme aduse din textul grecesc: „lentiy”, „kustodiya”. Binecunoscutul „a-

rinosima” este cel mai uimitor exemplu de defalcare translațională pe căile literalismului: să nu îndrăznești să scrii „purtă de suliță” (pe sulițe poate fi purtat doar cadavrul unui inamic ucis) și să nu îndrăznești să transmită liber imaginea greacă. *), traducătorul a lăsat combinată jumătate din cuvântul grecesc

*) Înțelegerea anterioară a acestui cuvânt, ca „purtat pe perie”, este acum abandonată; înseamnă „însoțit de suită

lăncieri.

din slavă. Aceasta, desigur, nu este o traducere, ci doar semne care se referă la originalul grecesc.

Cel mai grav păcat al limbii slave împotriva greacii nu este în eșecurile verbale individuale și nici măcar în construcțiile gramaticale, ci în natura stilistică generală a limbii slave. Percepută în raport cu limba rusă, slava, așa cum am văzut, este în întregime pictată în culorile unui stil: „înalt” în terminologia lui Lomonosov, adică solemnă, hieratică - am spune, Lozdne - bizantin. Tot ceea ce se spune în această limbă sună solemn (dacă nu cade în ridicol, despre care mai jos). Se poate accepta fără dispută că înalta solemnitate se potrivește cel mai bine liturghiei noastre, elaborată de Bizanț. Dar este imposibil, în primul rând, să nu vedem limitările și uniformitatea impuse de acest stil. Pentru el, toate celelalte nuanțe de stil religios care trăiesc în limba greacă sunt inaccesibile: nici simplitatea clară, calmă, nici raționalitatea rece, nici drama fierbinte, nici lirismul blând, nici multe altele care au fost create de-a lungul mileniilor de evrei și greci. geniu religios. Mai degrabă, toate aceste nuanțe sunt prezente și în limba slavă, dar atenuate, suprimate, uneori paralizate de greutatea sa ornamentată. Limba slavă, cel mai pe deplin, transmite în mod adecvat poezia bizantină târzie (imnuri, stichere, canoane). Poezia antichității creștine suferă deja daune. Se știe că traducerea slavă denaturează complet percepția asupra prozei străvechilor părinți ai Bisericii - de exemplu, Hrisostom sau Sf. Grigore Teologul. Transcriind cu succes transcripțiile vieții lui Metaphrast, acest limbaj distruge simplitatea și naționalitatea multor monumente hagiografice antice. Viața Sf. Maria Egipteanca este complet îngropată în traducerea slavă, care nu este capabilă să transmită entuziasmul liric, romantismul elenistic târziu al acestei lucrări minunate. Și este scris în secolul UP. Abia din secolul al IX-lea, din plina înflorire a bizantinismului, limba slavă a devenit aproape adecvată greacii.

În liturghie, este cel mai potrivit în rugăciunile sacramentale, mistice. Eu în ectenii și în elemente împrumutate din Noul Testament. Într-adevăr, acest limbaj este cel mai puțin potrivit pentru traducerea Sfintei Scripturi.

Există o carte pe care o ucide. Aceasta este Evanghelia. Farmecul înalt, de neîntrecut, al limbajului Evangheliei constă, în primul rând, în claritatea sa transparentă, simplitatea ca porumbel, care vorbește în egală măsură inimii înțelepților și ignoranților, adulților.

lykh și copii. Solemnitatea ridicată este cât se poate de străină acestui stil. A percepe „Cuvintele Mântuitorului în ținută slavo-bizantină este ca și cum ți-ai imagina pescari galileeni îmbrăcați în veșminte de aur bisericești: aceasta este culmea prost-gustului religios. Abia de la mijlocul secolului al XIX-lea Evanghelia Rusă a devenit disponibilă pentru societatea și poporul nostru. Dar de îndată ce s-a făcut experimentul de comparație, Evanghelia slavă a fost în

cele din urmă înlăturată din uz personal, casnic. Chiar și oamenii pentru care textul slavon nu prezintă nicio dificultate, care îl știu poate pe de rost, îl preferă instinctiv pe cel rusesc. Între timp, traducerea rusă este departe de a sclipi de frumuseți artistice: pe alocuri miroase a greutăți și a prozaism.

Să notăm între paranteze că Evanghelia lui Ioan, mai puțin „galiliană”, mai abstractă teologic, suferă mai puțin de armura slavă decât altele.

Ceea ce s-a spus despre Evanghelie se aplică și unor epistole. Dar mesajul lui ap. Paul a murit din alte cauze. Ele combină subtil și complex, uneori confundând gândirea iudeo-elenică cu un temperament personal și pasional, profund agitat. Întunericul traducerii le face deseori absolut de neînțeles: pentru creația teologică, și nu pentru creația poetică, acesta este un lucru cu totul inacceptabil. Chiar dacă nu vorbești bine greaca, e mai ușor să citești epistolele pauline în greacă decât în slavonă. Cu inaccesibilitatea originalului grecesc și severitatea traducerii în rusă, trebuie să folosiți noi texte străine. Dispare și nota personală, patetică, care ridică pe alocuri proza teologică a scriitorului la o adevărată putere artistică: fără gând, fără inspirație - o neînțelegere pompoasă, din care se încadrează ocazional insule ale unei predici morale de înțeles, dar foarte elementare. conștiința: „nu te îmbăta cu vin, este curvie în el”.

Calitățile traducerii slave sunt motivul principal pentru care conținutul religios profund al Evangheliei lui Pavel a trecut de conștiința rusă. Evanghelia era de înțeles și într-o formă grea slavă. Nu a mai rămas nimic din Apostol.

Revenind la Vechiul Testament, trebuie în primul rând să remarcăm că structura greacă a limbii slave își pierde toate avantajele atunci când este tradusă din ebraică. În cel mai bun caz, este convenabil pentru a transmite traducerea greacă a lui EXX. În special, pentru cărțile istorice (care sunt editate

care se citesc în Biserică), observăm că limba slavă împovărează inutil narațiunea lor lipsită de artă, clară, ștergând gustul istoric „biblic”. Dar cu Psaltirea situația este diferită, mult mai complicată. Problema Psaltirii slave este de o importanță deosebită, deoarece această carte definește compoziția principală a liturghiei ortodoxe, și într-adevăr creștine. Rugăciunea creștină a fost compusă în principal sub inspirația psalmilor.

Despre înaltul merit artistic al textului slav al psalmilor am vorbit deja mai sus. Cântecele lui David sunt cântate cu inspirație și în sunete slavone. Există, desigur, locuri în psalmi care sunt traduse fără succes, sau chiar incorect: de exemplu, celebrul: „Locuința erbiană îi călăuzește” sau! „Acest șarpe l-a creat, dacă îl blestești” *). Dar există puține astfel de locuri, corectarea lor nu este dificilă. Există întuneric inevitabil și confuzie inutilă. Dar întreaga țesătură a discursului Psalmului este plină de o ordine și o armonie

atât de înaltă încât direct (dezarmează traducătorul rus. În fața lui, ca și cum, nu este o traducere, ci capodopera literară originală.

Acest noroc necesită o explicație. Am văzut că traducerea slavă este cea mai adecvată monumentelor poeziei bizantine. Ce este în comun între canoanele lui Cosma din Mayumsky sau Andrei din Creta și vechii psalmi semitici născuți pe pământul babilonian? Acest comun constă într-un mod „înalt", adică solemn. În raport cu percepția noastră despre „normal", clasic, ambele poezii sunt baroc. Hiperbolismul, aglomerația cu metaforă, o abundență de decorativitate sunt caracteristice pentru ambele. Dar acolo se termină asemănarea. Există o diferență profundă între stilul baroc evreiesc și stilul grec târziu. Poetul evreu este mai presus de toate patetic. Tremură peste tot din cauza sentimentelor furtunoase și incitante. El nu cântă, dar. țipând sau plângând. Sufletul lui este gol, ca un trup din care se smulge pielea, ca în reliefurile asiriene. baroc grec ¡cool. Hiperbolismul lui are un caracter rațional, inteligent. Este un zbor al imaginației care nu rupe niciodată legăturile logicii: zborul în lesă. Este în același timp mai sobru și mai rece — mai retoric — decât violența barbară a muzei răsăritene îmbătate de Dumnezeu.

De aici rezultă că, oricât de înaltă ar fi poezia greco-slavă a psalmilor, ea este de altă calitate decât în originalul ebraic, accesibil cel puţin în traducerile moderne.

*) Ambele locuri de la 103 ps.

Ascuțimea este atenuată, durerea este înăbușită, țipătul este redus la tăcere. Un văl de splendoare este aruncat peste mărturisirea răzvrătită a sufletului. Acest lucru nu este rău în psalmii de laudă sau în imnurile de victorie. Dar aceasta necesită multă putere și sinceritate în psalmii pocăinței sau a fricii. Este posibil să te pocăiești într-o „postură frumoasă"? Te pocăiești în stilul „înalt"? Transmite oare tonul solemn al slavului groaza unui suflet singuratic abandonat de Dumnezeu? „Puți și îmi îndoi rănile de la fața nebuniei mele. ■ Am suferit și m-am scufundat până la capăt, plângându-mă că am mers toată ziua... Aș fi amărât și smerit până la pământ, urlând din suspinul inimii. Aici totul este dat, Dar este dat în contururi cețoase, ca contururile obiectelor din adâncurile subacvatice.

Ceea ce s-a spus despre psalmi se aplică și cărților profeților, legate de ei prin inspirație și stil. Dar poezia profetică se aude în Biserică mult mai rar decât psalmii, iar problema limbajului ei nu este o problemă liturgică.

III.

Ne întoarcem acum la al doilea grup de deficiențe ale limbii slave - luate de această dată în funcția limbii ruse. Cunoaștem legea generală: cuvintele și formele slave sunt mai mari în comparație cu cele rusești corespunzătoare. Dar această lege are excepțiile ei, pe care trebuie să le studiem.

În primul rând, nu acoperă întreaga zonă a elementelor morfologice ale limbii slave; mai degrabă, este de o utilizare foarte limitată aici. Cazul „terminațiile verbale în slavă, în general vorbind, nu sună mai nobil decât cele rusești: „fiu", nu mai bun decât „fiu", „sclav", decât „sclav", byh" sau „bѣkh", decât „era". În unele cazuri, are loc această sublimare a morfemelor slave: „fii" păstrează o oarecare solemnitate, „știi" este mai mare decât „știi", „numele", decât „numele". Dar nu sunt multe astfel de cazuri; cea din urmă relație are loc chiar în limba rusă, care a păstrat forma slavă. În mod remarcabil, există cazuri de relație opusă. „Teles", „păr" slav etc. (aceasta include și forma clar eronată a genului masculin „udesa") nu este doar mai scăzut decât „corp", „ochi" rusesc, dar a căpătat o conotație ușor vulgară. Vom vedea în curând explicația acestui fenomen. Acum observăm că multe forme slave sunt stricate de greutate, care a dobândit caracterul de disonanță pentru rusul perceput. Acestea sunt formele participiale și participiale în „shchi" și „păduchi", care sunt deosebit de comune în la

Viansk. „Formativul nu este mai înalt, ci mai jos decât „formarea", fredonare", decât „cântarea" (sau, în orice caz, „cântarea"). Dar în această sferă pur fonetică sunt posibile evaluări diferite, percepții diferite. Dovada: tsoeZiya Vyach. Ivanova.

Domeniul semanticii este mai convingător. Înainte de a trece la numeroasele încălcări ale principalului primat stilistic al limbii slave, să evidențiem cazurile - neutre din punct de vedere estetic, dar foarte dificile în sensul lor semantic. Mă refer la inevitabila distorsiune sau schimbarea completă a sensului unor cuvinte slave sub influența rusului. Acest fenomen este complet de înțeles. Dacă, ca urmare a evoluției istorice, aceleași cuvinte au căpătat înțelesuri diferite în limbile rusă și slavă, atunci sensul rusesc familiar, nativ, îl învinge inevitabil pe cel slav, fiind o sursă de eterne neînțelegeri. Oamenii care cunosc bine limba franceză vor introduce involuntar un sens străin, sau o nuanță de sens, în cuvintele engleze care sunt identice ca formă, chiar și cu o bună cunoaștere a acestei din urmă limbi. Un cuvânt atât de simplu precum „ia" este sursa multor neînțelegeri grave. Faptul este că, deși păstrând sensul general de „a lua" în limba slavă, este uneori folosit în sensul de „ridicare" (= ridicare). „Luați-vă mâinile în locul sfânt", pare la prima vedere a fi o absurditate verbală: ne-am aștepta la contrariul: „luați lucrul sfânt în mâinile voastre". Dar acest text înseamnă: „Ridicați-vă mâinile spre sanctuar". Alegerea greșită a prepoziției completează lipsa de sens. „Luați-o, porți, prinții voștri", pare la început a fi un apel către unii prinți cu o invitație de neînțeles de a lua poarta. De fapt, înseamnă: „Ridicați-vă, porți, vârfurile". Această traducere literală este, de asemenea, nepotrivită, deoarece însăși imaginea porții care se ridică și nu se dizolvă, poate fi înțeleasă doar pe fundalul materialului arheologic. Singura traducere posibilă (în rusă) ar fi: „Deschideți (sau dizolvați), porți".

Sunt necesare cunoștințe speciale și eforturi constante ale voinței pentru a „a auzi în textul slav cuvintele „o moarte deșartă”, pentru a le înlocui „bruscă”, pentru a înțelege „amărât”, ca „suferință”, „lingușire”, ca „înșelăciune”, „smerită”, ca „scăzută”, etc. Fără această cunoaștere sau efort, epitetul „smerit”, aplicat persoanei care vorbește sau se scrie („numele smerit călugăr”), primește o notă de exaltare: pentru urechile noastre, smerenia este o virtute creștină și nu un sinonim pentru mizerie. Cuvintele „okyan-

„obscen” sau „obscen” atunci când este aplicat penitentului însuși („sufletul meu blestemat” și „sclavul indecentului”), ne sună ca o cruzime sau o grosolănie excesivă. În slavă, „blestemat” înseamnă „nefericit”, iar „obscen” înseamnă nepotrivit. În rusă, ambele cuvinte au căpătat caracterul de blesteme, stând în pragul decenței. Aceasta este soarta cuvântului „obscen”, aplicat sfinților proști, dar (primind un caracter ticălos în limba rusă. Un caz mai subtil este cuvântul „sclav” în combinație „slujitor al lui Dumnezeu”. Ideea noastră de un sclav este foarte diferit de cel biblic, patriarhal. Pentru cei mai mulți dintre noi, este agravat de un simț inuman și imoral (al romanului, de exemplu, conceptul de sclavie). Limbile europene nu traduc latinul servus, cu cuvântul „esclave”, „Sklave”, etc. „der Diener” Dar acest caz depășește sfera pur lingvistică și aici nu este vorba atât de renașterea cuvintelor, cât de conceptele în sine.

Ultimele exemple arată cazuri de degradare a sensului unui cuvânt în timpul trecerii de la slavă la rusă. Acest fenomen vine direct împotriva legii generale a „înălțimii” semantice a discursurilor slave. Dar excepțiile de la această lege nu sunt deloc atât de puține. O serie întreagă de cuvinte înalte slave dobândesc un sunet banal sau chiar comic în rusă, datorită asociațiilor ruse care apar. Acest fenomen ne este bine cunoscut din limbile slave vii: faptul că multe cuvinte poloneze, cehe și mai ales ucrainene de nivel înalt primesc un înțeles de bază diferit în rusă, ne împiedică să percepem poezia slavă a altcuiva, în special poezia liturgică. . (Compară „pântecele lui Dumnezeu”) polonez.

Iar în slavona bisericească avem „burtă” în sensul vieții – cuvânt a cărui vulgaritate i-a forțat pe mulți preoți în ultima vreme să-l înlocuiască cu un echivalent rusesc, ca unul mai înalt. Cuvântul „pântec” este apropiat în calitate stilistică - foarte grosolan în rusă, dar pus în slavă (precum grecescul σπλάγχνεν) la baza multor imagini metaforice înalte. „Pântecele meu iubit”, „compasiune” și „compasional” - în special ultimele, în mod constant (proverbe aparute - reprezintă adevărate cruste pe corpul limbii slave.

Alte cazuri nu sunt atât de vizibile, dar scad în mod insensibil gradul înalt al vorbirii slave. "Festiv". „îngrășământ”, „prieten” (în sensul de a conține

shcha) ... „rulându-se în abisul păcatului”; „Te voi voma din gura mea”; „și voi eructa cuvintele Reginei Mame”; „Șarpe, a fost creat să-l înjure”. (În acest din urmă caz, alături de vulgarizare, are loc o renaștere completă a sensului: „a jura”, aici înseamnă „a juca”). Cuvântul „dăruiește”, auzit constant în ectenii, în rusă are un indiciu de ordine îndrăzneață. „Bunătatea” — un cuvânt care înseamnă „frumusețe” — poate, cel mai puțin, pretinde că este înălțată în fața rusului corespunzător. Pe lângă asocierea etică care o apropie de bunătate, bunătatea — care aproape întotdeauna îi ucide sensul — „bunătatea” rusească — o calitate, dacă pozitivă, atunci decent vulgară — este influențată estetic.

Alte cuvinte devin banale, nu ca urmare a asociațiilor directe ruse, ci datorită compoziției sunetului: există combinații de sunete care în fiecare limbă (în acest caz - în rusă) au un caracter rău. Acesta este cuvântul „nepshchevati”, care, cu puțina sa inteligibilitate, este unul dintre ulcerele limbii slave.

Aceste indicații nu pot fi respinse prin referirea că fiecare limbă trebuie percepută din interiorul ei, în totală detașare de asocierile accidentale pe care le pot avea elementele sale în alte limbi înrudite. Este imposibil pentru că toate virtuțile limbii slave („înălțimea sa”) sunt construite tocmai pe aceste asociații rusești care apar. Limba slavă, așa cum am văzut, nu are viață independentă în afara rusă și greacă.

În acest sens, este imposibil să nu atingem un fenomen cultural (sau anticultural), care a subminat de mult, încet, dar sigur, valoarea estetică a limbii slave. Am în minte așa-numita anecdotă de seminar sau jargon de seminar. Ideea este că textul slav se aplică la uzul josnic, lumesc și capătă imediat un caracter comic. „Binecuvântat este soțul care stă mai aproape de terci”: aceasta este o schemă tipică. Există un număr infinit de aceste cuvinte de seminar, zicători, zicători, care sunt în uz departe de a fi într-o singură școală bisericească - vechea bursă cu moravurile sale aspre - dar în toate straturile clasei „spirituale”. În toate mănăstirile, casele preoțești și chiar în camerele regale, domnește anecdota seminarului. Oamenii, captivați de frumusețea vieții bisericești, precum Leskov, introduc aceste anecdote în literatură, în societatea seculară, care, cu o oarecare nedumerire, este implicată și ea în acest joc periculos cu altarul.

Cum putem explica această „filologie” larg răspândită a noastră?

boala chesky? Fără îndoială, defectul sus-menționat al limbii slave: includerea în ordinea sa înaltă a tonurilor triviale, ar putea! să fie sursa primară de ispite. În momentele de scădere a atenției religioase, în timpul slujbelor lungi și plictisitoare, un gând inactiv prinde fiecare moment care ameliorează tensiunea spirituală. Imaginația copilărească și tinerească, fără diescop, este deosebit de susceptibilă la aceste interludii spirituale amuzante. Dar această tentație a

comediei lingvistice slave nu poate explica singură un fenomen atât de răspândit.

Se caută adesea o explicație pentru anecdota seminarului din nihilism, care a fost răspândită în școala teologică rusă de la mijlocul secolului al XIX-lea. Dar, în același timp, ei nu țin cont de faptul că nu numai bisericii frivoli și necredincioși dau creditul cuvenit anecdotei seminarului. În acele sau alte nuanțe, el trăiește pe buzele celor mai evlavioși, chiar și ale sfinților păstori și ierarhi ruși. Rareori poartă caracterul de blasfemie sau de batjocură; cel mai adesea este o glumă ușoară, inofensivă, care, creând o atmosferă de comunicare prietenoasă, dă odihnă minții și inimii de tensiune, cel puțin spirituală și ascetică. Aceasta este o slăbire a șirului spiritual, a cărei necesitate este subliniată în celebra apotegma atribuită Sf. Ioan Teologul. Dar de ce limba slavă este aproape întotdeauna victima unei glume spirituale?

Mi se pare că soluția nu este dată de unul sau altul „seminar” sau condiții de viață de clasă spirituală, ci de calitatea principală a rusului sau, mai precis, a elementelor spirituale și verbale Marii Ruse. Este greu de imaginat o opoziție mai mare, o tensiune mai mare decât cea care există între marele suflet rus și bizantin — și stilurile lor lingvistice respective. Limba rusă - nu numai din secolul al XIX-lea - se remarcă prin cea mai mare simplitate ascetică. Scriitorii noștri ruși, ca și poporul, nu pot suporta bucuria, solemnitatea, frumusețea. Cel mai mic indiciu de retorică ne jignește. Această simplitate rusă are multe nuanțe - nu este întotdeauna bună, uneori este distructivă. Simplitatea rusă îi acoperă atât pe Pușkin, cât și pe nihiliști, și pe Tolstoi și pe Lenin. Cheia religioasă a acesteia este dată de predominanța creștinismului Kenogic în sufletul rus. Polul religios al acestui suflet este nebunia sfântă; ateu, polaritate antarctică - nihilism.

Clerul rus este cea mai „rusă”, adică clasa națională fermă și îngustă a poporului. Susceptibilitatea lui la influențele extraterestre, la care este puțin rusul din epoca petrină, este foarte limitată. Este a noastra

clerul este aproape organic incapabil să pronunțe corect cuvintele străine - dovadă a forței extraordinare de rezistență a elementului rus. „De aceea, în nicio clasă nu există o rezistență atât de puternică, deși inconștientă, la bizantinism. Că această rezistență este inconștientă, nu poate exista nicio îndoială. Toată viața și tradițiile religioase învață să se roage și să găsească desfătare și mângâiere în formele barocului elenistic. Dar în afara bisericii, plecând de la rugăciune, reacția Marelui Rus, natură violată este de moment și nemiloasă. Printre fluxul obișnuit al vorbirii ruse, „seminarienii”) (și „academicienii”) nu sunt capabili să rostească un singur citat slav fără un zâmbet, fără un ton de ironie. Această ironie vorbește deodată: atât fidelitatea națională, sensibilă la tot ce este străin, cât și sobrietatea castă, dezgustată de frumusețe. Între timp, memoria este saturată cu o încărcătură de reminiscențe slave. Ei îl

persecută profesional pe seminarist și nu dau libertate Marii sale limbi ruse. De aici lupta, dualitatea estetică și, ca dovadă a acesteia, ironia.

Dacă se va invoca teoria „nihilismului”, atunci aș sugera o filială inversă. Nihilismul însuși parțial (nu în totalitate, desigur) apare ca urmare a acestei reacții anti-slave, a acestei eterne ironie, care ucide în cele din urmă, odată cu slăbirea sentimentului religios, însăși percepția sublimului.

Confirmarea, dimpotrivă, a părerii noastre este inteligența rusă. Mai puțin întemeiat, mai larg, tânărul este ușor capabil să cedeze farmecul unui baroc străin: francez în proza revoluționară a lui Herzen; antic - în poezia lui Gnedich, Vyach. Ivanova; în sfârşit ^ Bizantin ® b zilele noastre. Cu cât sufletul intelectual este mai puțin murdar, cu atât este mai fermecător pentru el luxul muzei bizantino-slave, cu atât mai puțin de înțeles este sarea ironiei seminarului.

Să facem acum o rezervă: nu considerăm sufletul rus legat pentru totdeauna de canonul etic și estetic al simplității. Kenotika este doar unul, deși cel mai puternic element al religiozității ruse. Bizantinismul poate și trebuie stăpânit, rusificat de graiul nostru. Da, acest proces, în esență, s-a încheiat în secolul al XVIII-lea. Sentimentul sublimului este inseparabil de orice inspirație religioasă. Și marea simplitate rusească trebuie educată pentru ascensiune. Dar în această cultură a sublimului pe pământ rusesc, ne angajăm cu cea mai mare reținere și tact. În caz contrar, căderile în nihilism sunt inevitabile.

În epoca actuală a vieții limbii ruse, biserica și

Veșmintele Vyansk ale liturgicii ortodoxe au devenit o ispită. Introducând dezbinarea și otrava ironiei, slavismul distruge din răsputeri unitatea lumii spirituale și zădărnicește munca de creare a culturii ortodoxe.

IV.

Critica este ușoară. Arta — deși era arta traducerii — este foarte dificilă. Nu există o traducere adecvată. Trebuie să alegeți între diferite imperfecțiuni. Nu poate exista nicio dispută că limba noastră tradusă slavă are nevoie de reformă. Secolul al XVII-lea, care cu mult curaj, dar cu puțină competență, s-a angajat să ducă la îndeplinire această sarcină de editare a cărții - ghidat mai degrabă de interese materiale decât de interese formale - și-a lăsat opera neterminată: nu a lansat textul Sf. cărți, chiar și din multe erori directe, ca să nu mai vorbim de obscuritate și neclaritate. Cum putem, într-o situație istorică și culturală complet schimbată, să continuăm munca Nikon?

A priori, aici sunt posibile două moduri: corectarea textului slav și o nouă traducere în limba rusă. Să luăm în considerare aceste posibilități.

Primul este sugerat de tradiție - nu numai Patr. Nikon. Limba slavă nu a încetat să se schimbe de-a lungul mileniului vieții sale pe pământ rusesc. Cu fiecare generație, scribii și-au introdus propriile rusisme în ea, slăbind elementele sale străvechi bulgare. Treptat, a pierdut lungimea vocalelor dublate în terminații - „bine”, „bine”, - a pierdut ceva din complexitatea timpurilor sale trecute neobișnuit dezvoltate, semivocalele „era” și „erya”, nu pentru a menționați pronunția nazală a lui yusov. Vocabularul său a fost de asemenea actualizat, apropiindu-se parțial de dicționarul rus. Din păcate, și aici, ca și în alte domenii ale culturii bisericești, tiparnița și-a arătat influența inhibitoare, conservatoare. Textul tipărit s-a dovedit a fi mai inviolabil decât cel scris de mână. Din secolul al XVIII-lea, de la împărăteasa Elisabeta, pr. cărțile sunt tipărite fără modificări.

Dacă s-ar fi păstrat limba slavă, ar fi fost necesare modificări pentru acele expresii care au devenit ambigue din cauza influenței limbii ruse sau și-au pierdut sunetul înalt și chiar au dobândit unul scăzut. Unele neînțelegeri ar putea fi eliminate, dar nu toate. Corecțiile ar atinge unele fosile morfologice - precum plusquam-perfectum. Dar structura formală de bază ar rămâne.

Sintaxa greacă ar fi supraviețuit și ea, cu întunericul semantic care decurgea din ea. .Privyrish s-ar fi dovedit, totuși, semnificativ. A doua grupă de defecte lingvistice, funcționale în raport cu limba rusă, ar fi eliminată. Dar tot primul grup de eșecuri și eșecuri, în funcție de greacă, ar rămâne. Ceea ce avea să rămână era întunericul radical al grecismelor sitaksik. Și, cel mai important, monotonia stilului baroc va rămâne, ucigând toată poezia pre-bizantină.

A doua posibilitate este o ruptură cu limba slavă și o nouă traducere în limba rusă. Societatea ecleziastică conservatoare se oprește în panică înainte de această revoluție. Oamenii de inerție și oamenii de gust își dau mâna aici, în general dezgust. Trebuie spus că experimentele deja efectuate sunt traducerea oficială a lui St. Scripturile și traducerile liturgice gratuite dau destule motive de alarmă.

Să facem de la bun început o rezervă că atunci când vorbim despre limba rusă, nu ne referim la limba vorbită modernă a intelectualității și nici măcar la limba livrescă modernă - o mică parte din marea moștenire rusă. Limba rusă este una dintre cele mai bogate limbi din lume. În tezaurul sale există o selecție de simboluri și forme pentru a exprima cele mai diverse nuanțe de percepție a lumii - prin faptul că bizantinismul poate primi și ținute rusești. În special, această din urmă sarcină este facilitată de apropierea dintre rusă și slavă care a avut loc în epoca creării limbii literare ruse (secolele XV-XVIII). Nu numai limba slavă, așa cum am văzut, a devenit rusă în timpul existenței sale de secole, dar limba literară rusă însăși, datorită școlii teologice ucrainene, a adoptat multe elemente slave. Chiar și unele dintre principalele fenomene morfologice și fonetice ale limbii ruse au fost înlocuite de cele slave. Zhd a abolit în cele din urmă w

în atenuările d (a naște, dar a naște), iar u a învins în mare măsură h (iluminarea, nu iluminarea). Poeții și prozatorii ruși de înalt stil - în special cei din secolul al XVIII-lea - au adoptat aproape întreg vocabularul slav, cel puțin toate compatibile cu legile estetice ale limbii ruse. Secolul al XIX-lea, cu toată iertarea lui, cu toată reacția - încă neîncetată - împotriva stilului înalt - nu a mai putut desființa treburile secolului al XVIII-lea. Lomonosov și Derzhavin nu pot fi dați afară din literatura rusă. Noii poeți nu scriu așa cum scriu, dar adesea caută surse de inspirație la ei. Și Karamzinskaya

proza nu este moartă: pentru a fi convins de asta, este suficient să recitiți Istoria statului rus.

S-ar putea spune că limba literară rusă a absorbit toate valorile reale ale limbii slave și, deși, poate, nu le actualizează la maxim, le păstrează în magazii libere, ca o monedă străveche care nu circulă dar nu și-a pierdut valoarea. .

Cu un asemenea raport dintre cele două limbi, revoluția traducerilor s-ar putea dovedi a nu fi atât de teribilă. Ar putea rămâne aproape întregul dicționar slav, deoarece aparține compoziției limbii ruse poetice, dacă nu chiar colocviale. O excepție ar fi câteva - câteva zeci - bulgarisme absolut arheologice, de neînțeles pentru oricine, în afară de filologi (skimmy, pruzi etc. - aproape toate conceptele specifice care nu necesită ținută înaltă). Este de la sine înțeles că toate trăsăturile morfologice și structurale ale limbii slave, împreună cu sintaxa greacă inerentă, ar dispărea.

Înseamnă asta o pierdere reală? În unele cazuri, da. În primul rând, ar trebui să renunțăm la afinitatea literală, interliniară, cu textul grecesc - care ar crea uneori dificultăți reale - dogmatice, și nu artistice. În al doilea rând, limba rusă, cu toată bogăția ei, dezvăluie uneori o sărăcie izbitoare, doar în elementele structurale cele mai necesare. Prin neglijență și anarhismul său inerent, a pierdut aproape toate formele prezentului din cel mai important verb „a fi” și, din scrupulozitate estetică, aproape a abandonat celălalt verb principal – „a avea”. El nu are plinătatea formelor pentru multe dintre verbele sale și evită capricios unele forme flexate pentru substantivele sale (voi fugi? de la câștig); Acest lucru creează dificultăți pentru acuratețea traducerii în limba rusă, care este bine cunoscută tuturor lucrătorilor din acest domeniu. Cu toate acestea, inexactitatea limbii ruse este răscumpărată din abundență prin bogăția și puterea ei. Neajunsurile noastre sunt resimțite cel mai puternic în discursul științific și filozofic și mai puțin în discursul artistic. Limba rusă poate găsi materialul verbal și structura adecvată pentru a transmite toate nuanțele originalului grecesc și ebraic: un mod pentru psalmi, altul pentru Evanghelie, al treilea pentru apostoli. Paul, al patrulea pentru epoca clasică a Sf. Părinții, al cincilea - pentru imnuri pur bizantine. Acestea sunt doar margini aspre ale clasificării. Limba rusă ar putea transmite trăsăturile pur personale ale auto-ului sacru.

po.BT=t şi imnografi. În sfârşit, în domeniul formei, a putut îndrăzni sarcina în faţa căreia limba slavă se oprise în neputinţă: traducerea poetică a versurilor greceşti. Aceasta ar evidenția imediat elementele imnice ale liturghiei din compoziția prozaică și ar indica în ea elementele mobile, variabile. În Bizanț, sticherele și canoanele au aparținut multă vreme acestei compoziții fluide și înnoitoare a poeziei liturgice, precum latina medievală și imnurile protestante moderne. Prezența lor într-un cadru liturgic imobil face în mod fundamental posibil ca fiecare generație să contribuie la vistieria artistică a Bisericii. Dar numai limba rusă deschide calea unei adevărate creativități liturgice. Creativitatea rugăciunii slave pe pământul rus a fost întotdeauna și rămâne acum mai mult ca niciodată, născută moartă.

De ce, să ne întrebăm, au fost atât de nereușite experimentele traducerilor rusești din secolele al XIX-lea și al XX-lea? Răspunsul este simplu: pentru că au fost făcute nu de artiștii cuvântului, ci reduse de filologi. Profesorii academiilor teologice cunoșteau perfect limbile slavă, greacă și ebraică, dar, așa cum se întâmplă adesea cu traducătorii, nu cunoșteau limba lor maternă, rusa. Ei nu cunoșteau creativ: nu cunoșteau posibilitățile sale artistice, folosindu-l ca un instrument mort pentru transmiterea conceptelor.

Oamenii de știință posedă doar în cazuri rare calitățile necesare cuvântului artistic. În cele mai multe cazuri, traducerea din limbile antice necesită cooperarea unui filolog și a unui poet: așa a fost tradusă epopeea babiloniană „Tilgamesh” de către asiriologul Shileiko și poetul Gumilyov. Combinația dintre filolog și poet într-o singură persoană este un accident rar: așa este I. F. Annensky, ca traducător al lui Euripide. Mă refer, desigur, nu la un poet profesionist, ci doar la talentul verbal al scriitorului. Stăpânul cuvântului a fost Luther, care a creat nu numai o traducere a Bibliei, ci și limba literară germană. Creatorii traducerii în engleză a Bibliei în secolul al XVIII-lea au fost și artiști. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Rusia, în special în școala teologică, cultura filologică a scăzut la un nivel extrem de scăzut. Chiar și la începutul secolului trecut, chiar înainte de anii 50, traducerile spirituale rusești uimesc prin eleganța și strictețea formei. Din anii 1950 încep slăbiciunea și licențialitatea. Un amestec de jurnalism și slavă caracterizează literatura spirituală de la sfârșitul secolului al XIX-lea și al XX-lea. Cum ar putea acest mediu să ofere lucrătorilor potriviți, cel puțin stimulare

artizani instruiți dietetic, în arta subtilă a traducerii spirituale?

Dificultățile cu care se confruntă traducătorul nu trebuie subestimate. Ele depind atât de semnificația înaltă a originalului — în care chiar și litera este sacră —, cât și de exigențele geloase ale ascultătorului

sau cititorului, a cărui ureche, educată artistic și religios, este sensibilă la cele mai mici eșecuri stilistice ale noului text (în timp ce fiind surd la defectele vechiului). Nu un meșter, ci un artist creativ trebuie să facă un început, să indice drumul pe care pot merge zeci de muncitori înarmați științific și artistic. Dar poeții nu sunt creați. Adevărat, nu puțini dintre ei se vor naște, dar acum aproape toți locuiesc în afara gardului bisericii. Apariția unui poet ortodox sau a unui scriitor de mare stil, interesat de sarcina limbii liturgice ruse, este prima condiție pentru rezolvarea sarcinii puse înaintea noastră de Dumnezeu și istorie. Numai norocul real în această chestiune, doar o experiență de traducere perfectă, poate învinge rezistența legitimă și poate captiva societatea bisericească.

Ne-am limitat aici formularea întrebării la un moment pur estetic. Dar, în concluzie, este permis să ne exprimăm convingerea profundă că, în ultimă analiză, alegerea dintre limbile slavă și rusă se face nu după criterii pur artistice, ci după criterii religioase. Acum două curente profunde ale spiritualității ortodoxe se luptă în Biserica Rusă: kenotica rusă și teurgia bizantină. Ei luptă nu pentru exterminare, desigur, ci pentru dominație și conducere. Cine va câștiga: Rev. Serghie din Radonezh sau Areopagitul? De rezultatul acestui duel spiritual depinde și soarta liturgicii slave sau rusești.

G. Fedotov.

DESIGNUL FILOZOFIC LUI JULES LEQIER.

Se știe că Charles Renouvier îi este îndatorat lui Lequier pentru prietenia adevărată că numele său, ca nume de filozof, nu a căzut în uitare. Fără Renouvier, însăși manuscrisele lui Lequier, care conțin fragmente din filozofia sa, probabil nu ar fi văzut niciodată lumina zilei. Dar dacă Renouvier a fost cel care a numit gândirea filozofică a lui Lequier existență după moarte, atunci el a fost și cauza involuntară că a fost o existență în umbră. Pentru că s-a întâmplat. Scrierile filozofice ale lui Renouvier „alcătuiesc o întreagă bibliotecă”, iar Lequier a lăsat în urmă doar fragmente, începuturi, adesea doar înregistrări ale programului a ceea ce plănuia să facă. Și asta a mărturisit mai insistent Renouvier, cât îi datorează lui Lequier, pe care îl numea direct profesorul său; cu cât a subliniat mai mult ceea ce i se părea cel mai important lucru la Lequier și ceea ce a învățat de la el, cu atât mai mult era impresia că gândirea filozofică a lui Lequier, dacă nu în întregime, atunci în esență, era reprodusă în învățăturile lui Renouvier și că Renouvier o poate face chiar mai bine. pentru a afla ce se află în moștenirea lui Lequier însuși. Căci în Renouvier apare înaintea noastră. nu în forma sa fragmentară, ci dezvoltată și dezvoltată în toate consecințele sale. Dacă s-a adresat însuși Lequier, a fost nu atât de dragul său, ci din interes pentru Renouvier Și, firește, au cedat înclinației de a înțelege gândirea lui Lequier prin prisma învățăturilor lui Renouvier, iar lui Lekier însuși i s-a acordat un loc nu atât în filosofia franceză cât în geneza filozofiei lui Renouvier.

Între timp, dacă interesul pentru problema libertății caracterizează fără îndoială gândirea filozofică în Franța (poate mai mult decât se crede uneori), atunci Lequier aparține

se află un loc aparte, neînlocuit de nimeni și de Renouvier însuși, în istoria gândirii franceze, dacă nu de ceea ce Lequier a reușit să realizeze, atunci de ceea ce i-a distins însăși ideea, care a constat practic în chiar modul în care a abordat problemele. ^ Și totuși unul. În acei ani în care idealismul german, care se pretindea a fi o filozofie a libertății, a început să pătrundă în gândirea filosofică franceză și să impresioneze prin dialectica și gândirea ei profundă, un tânăr, dincolo de cercul de prieteni, un elev necunoscut al „Școlii Politehnice” a schițat într-un colț îndepărtat al Bretaniei asemenea gânduri despre libertate și necesitate, despre eternitate și timp, despre Dumnezeu și om, care au condus pe drumuri complet diferite decât cele pe care idealismul german le-a numit gândirea filosofică franceză. Și când Lequier – pentru că acesta era el – a insistat că „libertatea omului, ca și libertatea lui Dumnezeu, presupune un arbitrar absolut”, aceasta nu numai că era departe de reconcilierea dialectică a libertății și necesității în idealismul german, dar, poate, era la fel de inacceptabil.atât pentru prietenii cât şi pentru oponenţii filozofiei hegeliene. Nu este de mirare că la 30 de ani de la publicarea fragmentelor lui Lequier, Gabriel Séailles, care i-a dedicat un articol special, l-ar putea intitula: „Jules Lequier – un filosof necunoscut”. Adevărat, au existat și alții care au fost suficient de perspicace pentru a fi interesați de Lequier de dragul său. Astfel, L. Dugas nu numai că a publicat fragmente inedite din Lequier și le-a comentat, dar iar și iar revine la el. În special, în fragmentele „notei biografice” dinaintea noii ediții publicate de Renouvier, Dugas, sub acest titlu modest, dă mult mai mult decât ceea ce promite: nu doar o biografie, ci o imagine atât de pătrunzătoare a „vieții, creativitatea și geniul lui Lequier”, unde biografia se învecinează deja cu experiența.capturi și gândirea cea mai filozofică a lui Lequier.

Dar lucrările lui Sayle, Dugas și alții au apărut în cea mai mare parte în cărțile diferitelor reviste și au fost inevitabil purtate de curgerea timpului, ca și cum totul ar fi temporar. Cărți și monografii despre filosofia lui Lequier nu au apărut încă, iar pentru un mare public filozofic, Lequier, în orice caz, a rămas totuși un „filozof necunoscut”. Și abia acum lucrarea mare, temeinică și remarcabilă în multe privințe a domnului Grenier nu numai că umple golurile, ci, poate, este capabilă să deschidă o perioadă de interes deosebit pentru Lequier *). Interesant este că domnul Grenier surprinde de la Lequier şi

*) Jean Grenier. La Philosophie de Jules Lequier. Paris S-te d'Edi-

un amestec al intuiției lui Bergson de către Durée și ceva apropiat de doctrina lui James despre „fluxul conștiinței” și alte gânduri prin care Lequier era înaintea timpului său. Dar semnificația lucrării domnului Grenier depășește aceste „descoperiri”, căci domnul Grenier își pune sarcina de a reproduce gândirea lui Lequier în întregime și o face dintr-o perspectivă complet diferită de cea a lui Renouvier. El îi reproșează lui Renouvier că nu a acordat suficient spațiu teologiei lui Lequier, atât în interpretarea ideilor sale, cât și în alegerea textelor publicate; mai mult, că Renouvier, pe cât a putut, a trecut în tăcere teologia lui Lequier, ca pe un fel de slăbiciune a unui mare spirit. Dar, de fapt, „este imposibil chiar să separăm ideile filozofice ale lui Lequier de ideile sale teologice” *), iar în urma lui V. Jacob, care a afirmat, însă, doar programatic, că Lekier a venit la filozofie din religie, domnul Girenier dezvoltă ideea. că cheia Soluției problemelor care îl preocupă pe Lekier se găsește în credințele sale religioase și chiar că „totul este concentrat în gândirea lui Lekier în direcția unui fel de „filozofie creștină”**). Și bineînțeles, dacă nu vorbim despre teologia lui Lequier, ci despre credințele sale religioase (expresie la care, de altfel, recurge și domnul Grenier), atunci nu există nicio îndoială că domnul Grenier a subliniat corect principalul defect de interpretare. pe care gândul lui Lekier l-a găsit la Renouvier. Indiferent, ca să nu spun direct ostil catolicismului lui Lequier, Renouvier s-a străduit să elibereze cât mai mult posibil gândirea lui Lequier de legătura ei cu credințele sale religioase și să o înfățișeze ca pe un fel de „filozofie a libertății” care se domină pe sine. Dar dacă, după cum arată M. Grenier, inadecvarea interpretării lui Renouvier constă în faptul că el a portretizat filosofia lui Lequier exclusiv ca o „filozofie a libertății”, atunci, pe de altă parte, se poate pune întrebarea dacă Renouvier nu a greșit la fel. timp prin excès și prin défaut, căci izolarea filozofiei lui Lequier de credința sa religioasă l-a determinat pe Renouvier să nu o accepte ca filozofie a libertății în tot sensul ei.

Cu toate acestea, mulți ani mai târziu, când „perioada eroică” a operei filozofice a lui Renouvier sa încheiat, ca să spunem așa; când anxietățile și problemele păreau a fi depășite, din nou ridicate

„Les Belles Letters”. 1936. Citate în continuare: Grenier. M. Grenier a publicat și într-un volum special fragmentele încă nepublicate din Lequier, grupându-le sistematic. Jules Lequier. La Liberte. Paris J. Vrin. 1936. Citat în continuare: Liberté.

* Grenier, 17 ani.

**) ib. 23.

le-au luat capul; când filosofia lui Renouvier însuși în ultima perioadă a operei sale, așa-numita „ultimă filozofie”, s-a îndreptat din ce în ce mai mult către problemele religioase, Renouvier și sub forma religioasă a lui Lequier au prins altceva, și nu doar o preocupare pentru reconcilierea filozofiei cu dogmele catolice. Și iată

ce scria Renouvier în 1890 biografului lui Lequier, M. Hémont: „Pentru a înțelege ideea lui despre Dumnezeu în raport cu previziunea, trebuie să-ți imaginezi personalitatea lui Dumnezeu cumva simplu și natural. El credea că Dumnezeu, atunci când săvârșim acte libere, le percepe după măsură și poate da un sentiment sau altul ca urmare a acesteia. Noi c) zilele noastre au venit să ne ascundem de noi înșine că aceasta și numai aceasta (nimic de la Hegel!) este credința în Dumnezeu”*). Aici Renouvier a dezvăluit ceva din adevărata „atmosferă” a gândirii lui Lequier. Într-o astfel de atmosferă, întreaga filozofie a libertății a lui Lequier i-ar putea apărea încă de la început ca ceva mai radical și mai cuprinzător și – în bine sau în rău pentru propria sa dezvoltare filozofică – nu s-ar opri la jumătate în interpretarea ideilor lui Lequier.

Sarcina lui Lequier este aparent aceeași cu cea a lui Descartes - „În căutarea primului adevăr”. Și la început se pare că Lequier este foarte impresionat de metoda lui Descartes. Dar curând Lequier prinde o asemenea idee care explodează în interior metoda lui Descartes, ca să nu spunem, orice metodă. Lui Descartes i s-a prezentat ideea unui adevăr atât de evident, în fața căruia orice îndoială ar trebui să tacă și asupra căruia ar fi posibil să se ridice din nou edificiul cunoașterii. Dar Lequier respinge dovezile ca criteriu al adevărului. Nu numai pentru că dovezile pot fi înșelătoare și nu pentru că obținerea psihologică a adevărului nu este o percepție pasivă a dovezilor de către intelectul nostru, ci un astfel de proces în care este investit un moment volițional. Desigur, toate acestea sunt gândul lui Lequier, dezvoltat ulterior de Renouvier în Essais-urile sale. Dar lupta lui Lequier împotriva dovezilor a mers mai departe și aici Renouvier, în ciuda condamnării sale a „metafizicii bazate pe dovezi” (la métaphysique evidentiste), nu a îndrăznit să-l urmeze pe Lequier și chiar dacă s-a întâmplat să aplice cele mai radicale formule ale lui Lequier, el nu le-a extras din ele tot sensul.

Lequier nu putea accepta dovezile, pentru că în spatele dovezilor, în spatele clare et distincte a lui Descartes, i s-a dezvăluit Necesitatea**). Permeabilitatea cu „lumină naturală”

* Gremer, 311

**) Abbé Foucher în interesanta sa carte: „La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie” (Paris. Vrin, 32).

volum” („lumière naturelle”) și „intelligibilité” pentru el sunt pătrunse de Necesitate, iar întregul patos al gândirii sale filosofice de la primii pași s-a născut din „răzvrătirea întregii sale ființe („Révolte de l'être entier”) împotriva Necesitatei. Primul adevăr, deoarece se bazează pe dovezi, aduce cu el nu libertatea, ci necesitatea. „Aparent, ei caută ceva de afirmat care să forțeze afirmarea”, spune el despre cei care vor să se bazeze pe dovezi și adaugă: „Dar acest act de libertate este cel care afirmă libertatea” *). Renouvier a interpretat această afirmație în spiritul „postulatelor rațiunii practice” ale lui Kant. În căutarea „primului adevăr”, Lequier nu a putut găsi o singură propoziție care să fie de la sine înțeleasă și a recurs la „afirmația morală” („une affirmation morale”), în lipsa

uneia mai bune. „Când este imposibil să dovedești ceva, spune Renouvier, rămâne o mare resursă: este să afirmi libertatea ca postulat, și nu numai pentru morală, ci și pentru cunoașterea însăși, care nu se poate lipsi de acest postulat” **). Dar Lequier, dimpotrivă, nu vrea deloc dovezi, nicio dovadă, nimic care să forțeze, iar postularea libertății în el are un alt sens decât la Renouvier sau decât la Kant, așa cum a înțeles-o Renouvier sau a încercat să completeze. aceasta.

În Lequier trăia conștiința că avea ceva complet nou de spus, ceva la care nimeni nu se gândise încă, „quelque chose à quoi nul ne pensa”. Ideea sa filosofică se poate evalua în moduri diferite, se poate gândi diferit la măsura în care a reușit să o realizeze, dar în primul rând: - în conținutul ideii era altceva decât doar „une afirmation morale”.

Cum s-a născut această idee în el? Acest lucru poate fi învățat dintr-un fragment din Lequier, singurul pe care el, care nu a fost deloc mulțumit de schițele sale, a dorit să-l distribuie prietenilor săi în copii scrise de mână. Aceasta este „Frunza de carpen” („La feuille de charmille”), unde povestește despre una dintre experiențele sale din perioada adolescenței. Acest pasaj este, este adevărat, produsul unui ulterior

1927) consacră un capitol special și foarte valoros luării în considerare a influenței lui Lequier asupra lui Renouvier (p. 84-111) și adevăratelor motive de gândire care l-au determinat pe Lekier să se distanțeze de Descartes cu privire la problematica dovezilor ca criteriu al adevărului (p. . 97) nu te ascunde de el.

*) Jules Lequier. La Recherche d'une Premiere Verite. Paris. Ar. Mand Colin. 1924, p. 138. Citat în continuare: Recherche. *♦) Recherche, 134.

lucrare și stilizare, dar, potrivit lui Renouvier, este imposibil să ne îndoim că acesta „este un adevărat transfer al impresiei vie a copilăriei autorului” *). Odată, într-o zi de vară în grădina tatălui său, tânărul Lequier, în fericită unitate cu natura, s-a bucurat de conștiința libertății sale, de sentimentul ei în cel mai mic: a cules sau nu o frunză dintr-un copac. Și-a întins deja mâna spre ramură, dar asta a înspăimântat pasărea, care a zburat din frunze și a devenit imediat prada unui șoim care s-a întâmplat în apropiere. Băiatul a fost îngrozit de consecințele gestului său. Și deodată, atât moartea păsării, cât și gestul lui de puțină semnificație în sine, care a dus la moartea ei, și totul în el și în jurul lui i-au apărut în fața lui, ca niște verigi ale unei singure, inevitabile, inexorabile legături, și a privit. îngrozit în fața Necesității. Și iată ultimele rânduri ale acestui pasaj:

„... Un singur gând, strălucind peste tot, un soare cu raze identice: ceea ce am făcut a fost necesar. Ceea ce cred că este necesar. Era o

necesitate absolută ca ceva să fie în acel moment și în acel fel, când și cum este, cu următoarea consecință teribilă: binele și răul amestecate, ambele egale, ambele fructe hrănite de același suc pe același trunchi! La acest gând, care mi-a zguduit toată ființa! făptură, am scos un strigăt de mâhnire și groază: mi-a scăpat o frunză din mâini și, de parcă aș fi atins pomul cunoașterii, mi-am coborât capul plângând.

Dar deodată am luat-o. „Recăpătând credința în libertatea mea printr-un act al libertății mele, fără raționament, fără ezitare, mi-am spus în liniștea dată de cea mai înaltă certitudine: Asta nu este, sunt liber" **).

Deci alternativa libertății și necesității, care a devenit tema principală a filozofiei sale, s-a născut din cel mai timpuriu chin al sufletului său.

Dar este remarcabil faptul că acest campion al libertății a lăsat nu puține fragmente în care apără cauza Necesității cu o energie care, după Renouvier, nu se regăsește la niciun determinist. Renouvier vorbește direct despre „plaidoyer teribil" al lui Lequier în apărarea tezei Necesității. Într-adevăr, Lequier lovește adesea cu un fel de patos crud cu care încearcă să-i alunge pe susținătorii libertății DIN ultimul lor refugiu, parcă în siguranță.

*) Essais de Critique Generale. Deuxième Essai, vol. 2, p. 128. Citate în continuare: Essai P.

**) Recherche, 75.

Cu această ocazie, domnul Grenier renunță chiar la următoarea remarcă: „Ați ajuns în punctul în care vă întrebați, Lequier a crezut cu adevărat în libertate în adâncul sufletului său?"*). Grenier răspunde afirmativ la această întrebare, desigur, dar însăși formularea ei a arătat o intuiție foarte adevărată a unei anumite tensiuni antinomice în starea filozofică a lui Lequier.

Ce este această antinomie și de unde vine această tensiune? Există o anumită analogie externă în dramatic (dezvoltarea „căutării primului adevăr" de către Descartes și Lequier, analogie care, totuși, subliniază încă o diferență profundă de esență. Descartes își extinde îndoiala până la limita sa extremă, dar tocmai din îndoiala foarte radicală care amenință să înghită totul, se naște pentru Descartes prima sa dovadă.La fel, la Lequier, primul său adevăr, afirmația libertății, se naște din cea mai radicală revelație a ideii de necesitate. Între timp, întrucât drama intelectuală a lui Descartes este atât legată, cât și dezlănțuită, dacă nu înșală aparențele, pur intelectual, la Lequier, aceasta, în cuvintele lui Grenier, éternel inquiet", întrebările sale sunt puse chiar de existența lui, Lequier, - mai mult, sunt puse de existenta lui." Problema libertatii, spune Renouvier despre el, a devenit pentru el o problema vie si eficienta, pana la obsesie pentru ea, pana la tragedie"* *). Aceasta, desigur,

pentru că a apărut din tragediile existenței sale. Dacă aplicăm formula lui Lekier Heidegger referitoare la interogarea metafizică și o aplicăm în maniera lui Kierkegaard (totuși, probabil Heidegger, care a inspirat-o), atunci s-ar putea spune despre interogarea filosofică a lui Lekier că aici „și el însuși cel care pune întrebări este inclus în întrebare, adică pus sub întrebare.

Ca să nu mai vorbim de primul imbold către filosofare, despre care povestește Lequier în Frunza de carpen, multe, alte lucruri despre care se știe despre viața și gândirea lui, arată câteva semne ale unei astfel de anchete.

În acest sens, „anomalia lui Grenier, care ar face ceva cu adevărat excepțional în istoria filozofiei” ***, remarcată de Grenier, mărturisește deja ceva. Tocmai, în schițarea planului operei sale filosofice, Lequier include, ca a șaptea carte propusă, sub titlul „Episodul: Dinan”, ceva foarte personal și intim — o poveste despre cel mai teribil lucru din viața sa.

* Grenier, 55 de ani.

*♦) Grenier, 34 de ani.

***) Grenier, 20.

teste. Și ceea ce pentru medici a fost tulburarea sa mintală, care l-a adus pentru o vreme la azilul de nebuni de la Dinan, Lequier a trebuit să fie inclus în opera sa alături de alte materiale și surse ale filosofării sale. Cei dintre prietenii săi, spune Renouvier, cărora le-a povestit mai târziu experiențele sale de atunci, „au fost înclinați să se aștepte ca în această carte „să găsească o operă, probabil singura de acest fel în toată literatura”.

Puterea ideii de necesitate în forma sa goală fără sens Lequier știa, poate, așa cum puțini oameni știau. Era îngrozit, dar continuă să se uite la chipul ei fără suflet, fără să-și ferească privirea de ea, fără să încerce să slăbească în conștiința lui gândul la ea; dimpotrivă, permițându-i să se dezvăluie cât mai mult posibil. Căci pentru Lequier, calea spre dobândirea primului adevăr, adevărul despre libertate, a fost tocmai cea mai mare tensiune a conștiinței Necesității, groază și disperare din această conștiință. Și în „Frunza de carpen”, și în alte înregistrări timpurii, el vorbește despre un „strigăt de disperare”, un „strigăt de groază”, ca pe o etapă a drumului său. Tocmai atunci când nimic nu înmoaie sau maschează fața necesității, când sufletul tremură de groază totală în fața lui, atunci deodată (soudain) se naște conștiința că puterea necesității nu aparține ceva real, ci unei fantome (fantôme). De unde vine această fantomă și puterea ei?

Răspunsul lui Lequier este extraordinar: Necesitatea este „ceva ca o fantomă pe care mintea noastră o creează pentru sine”*). Și iarăși: „Nu, asta (adică necesitatea) nu este adevărat... Nu, nu doar simțirea

protestelor împotriva rezultatului rațiunii mele. Nu, acest Nimic (Néant) cu aspect de viață nu este ceva ce mi-a fost dat"**).

Și mai departe, recunoașterea Necesității nu este trezirea sufletului. Dimpotrivă, „ei visează doar că se trezesc, cei care nu numai că și-au renunțat la personalitatea, în măsura în care o au, pentru a se preda curgerii lucrurilor și influențelor pulsiunii externe, dar se și convinge că a predarea în acest fel înseamnă a te trezi și că a recunoaște puterea Necesitatea, prin aceasta ascultarea ei cât mai mult posibil, este cunoașterea adevărului din adevăruri.

Și în sfârșit, gândul care vizitează mintea lui Lequier

*) Din fragmente publicate de domnul Dugas în Revue de Mé-taphisique et de Morale for_1922, ianuarie, p. 64, 66. Mai departe citat: R. M. M. 1922. Janv.

**) R. M. M. 1922, ianv., p. 65.

***) Recherche, 138.

deja în The Hornbeam Leaf și la care revine mai târziu: puterea ideii de necesitate asupra conștiinței noastre este rezultatul căderii, mâncând din arborele cunoașterii. În conștiință, așa cum era înainte de cădere, nu avea nicio idee despre necesitate și puterea ei. Iar libertatea, de îndată ce libertatea de a alege între bine și rău, a fost rezultatul unei ispite străvechi. „Pentru că omul s-a îndoit de libertatea lui... a încălcat interdicția lui Dumnezeu”*). Într-unul dintre fragmentele ulterioare („Cantique à la Conscience”), unde „Fecioara Maria și Conștiința, adică conștiința înainte de cădere, se simbolizează reciproc”, Lequier exclamă: „Vai de omul care se complace în reflecție atunci când tu vorbesti! Șarpele gândului îi aduce, în limba sa bifurcată, dubla anticipare a binelui și a răului. Compara, îi spune el, știi pentru a alege. O Fecioară! zdrobește cu piciorul – cap de șarpe „**).

Dacă ideea de Necesitate este o fantomă înspăimântătoare, Nimic care a luat forma Realității; mai mult, dacă este un produs al căderii, atunci este clar că nu poate exista o sinteză a necesității și libertății în spiritul lui Hegel și Schelling, sau în spiritul teologilor medievali; nu poate exista nimic intermediar. Ei nu negociază cu păcatul.

Pentru Lequier, libertatea este creativitate, putere, creație din nimic. „Să fie, și există” („Sit, qu'elle soit, et elle est” ***).

Renouvier pare să aplice aceleași formule, dar de fapt ezită. El încearcă în toate modurile posibile să armonizeze libertatea cu „ordinea și legile lumii”, care „există împreună cu libertatea, o îmbrățișează și o închid din toate părțile”. Adevărat (Renouvier adaugă: „fără a încălca esența ei” ****). Și, desigur, vede în libertate „puterea de a produce ceva nou”, ceva „fără o legătură cu totul necesară cu o ordine eternă a lucrurilor”, dar imediat face o

rezervă: „adevărat, nu fără condiții anterioare, nu fără rădăcini în ele, nu fără motiv »*****). Dar Lequier, parcă, respinge în avans fiecare

”) Liberte, 122.

**) Recherche, 415.

***) Liberte, 133.

♦♦♦*) Essai П, or. 2-eu, p. 85. H. Mieville (La Philosophie de M. Renouvler et le Problème de la connaissance religieuse. Lausanne. 1902, p. 157) a remarcat deja asupra înțelegerii libertății de către Renouvier în acest fel că „această cooperare a liberului arbitru și a legii matematice” este de neînțeles.

♦♦♦) Essai II, or. 2-eu, p. 82. M. Brunschvicg surprinde mult mai exact decât Renouvier adevărata esență a doctrinei libertății a lui Lequier, când însă, criticându-l, spune că la baza acestei doctrine

compromis, tot felul de soluții de mijloc, când, nefiindu-se frică de singura expresie „arbitraritate”, el declară în feluri diferite: „libertatea este capacitatea de a acționa după bunul plac; libertatea este capacitatea de a crea arbitrar”... „de a se defini arbitrar, adică fără motiv”*). Și pentru ca să nu existe nicio îndoială cu privire la ceea ce crede Lequier despre acele „condiții, rădăcini și fundații anterioare”, el spune: „Dacă m-aș găsi pentru a doua oară în condiții identice, atunci m-aș putea defini a doua oară altfel decât în primul „**).

Dar divergența dintre Renouvier și Lequier a fost de fapt și mai mare, pentru că esența ei nu se află în întrebarea în ce măsură liberul arbitru este libertatea indiferenței (liberté d'indifférence), mai ales în formele școlare ale acestei întrebări. Ceea ce a evitat Renouvier a fost sensul în care libertatea i-a apărut lui Lequier ca primul adevăr, ca primul început (le premier commencement). Renouvier însuși a simțit care era dificultatea pentru el să pătrundă în gândul lui Lequier: „Mi-a luat, îi scrie lui M. Jacob, multe sute de discuții amicale cu el peste tot, acasă, pe stradă, la teatru, la dacha, și asta în decursul unui număr de ani pentru a (înțelege... că încă nu am înțeles și am ridicat cu adevărat o întrebare... Puteți ghici care „***). Abbé Fouchet, în lucrarea sa deja citată, citează dintr-o altă scrisoare interesantă a lui Renouvier (către Dr. Le Gal la Salle în 1891) rânduri în care, în opinia sa, Renouvier numește această întrebare. Și anume, Renouvier spune că este suficient să „simți dificultățile teribile ale chestiunii metafizice și morale a începutului (du Commencer quelque chose) pentru a înțelege care a fost chinul gândirii lui Lequier” ****). Pentru Lequier, libertatea este primul adevăr, iar „dacă o scoți din locul ei, care este cu adevărat primul, atunci nu se va mai găsi”*****). Și iată unul dintre exemplele erto șirul de gândire: „Adevărul, am spus, care este responsabil pentru el însuși. Răspunzător

pentru sine, începe cu sine și, din moment ce începe cu sine, ideea de început este însăși cea care o începe. dificil in-

„autonomia rațională a lui Socrate a fost sacrificată indeterminismului cosmic al lui Epicur” (Revue de Métaphisique et de Morale. 1920. p. 289. „L’orientation du rationalisme”),

+) Liberte, 134 et 135.

Recherche, 112.

*♦) Recherche, 113.

***) Grenier, 305.

***♦) La Jeunesse de Renouvier, p. 97.

*****) Liberte, 97.

******) Recherche, 108.

să ne imaginăm ceva mai polar opus gândirii lui Descartes, decât aceasta este ideea unui îndrăzneală nemaiauzită de a întemeia primul adevăr nu pe vreo robie fără chip, eternă și indestructibilă (fie că este robia lucrurilor, fie robia idei), ci pe libertate, înțeleasă ca creație din nimic, pe vreun fiat.

De aici și formula des citată a lui Lequier, la formule de la science, unde Lequier înseamnă prin cuvântul „știință” nu știință în sens strict, ci în cunoaștere generală, adevăr, credință. („Știință, cunoaștere sau credință — toate cuvintele sunt identice în sensul lor”, spune el în alt loc). Iată formula lui: „A crea, nu a deveni, ci a crea, și în a crea, a se crea pe sine — faire, non pas devenir, mais faire et, en faisant se faire**).

În acest cuvânt „deveniți (devenir) în opoziție cu cuvântul „create” (faire) pentru Lequier, ca într-un simbol tot ceea ce se opune libertății a fost condensat: constrângerea dovezii la Descartes, dialectica lui Hegel, panteismul lui, (formula lui Hegel). pentru panteism după Lequier: „Dumnezeu devine” - Dieu devient), panteismul în general, care pentru Lequier este egal „la baza idealismului, precum și la baza materialismului ***) (exemplu: Schelling, Fichte, care ajung la un fel de panteism)”. Și, invers, iv) ideea de faire, care „nu poate fi concepută fără ideea unei Personalități cu putere de a crea”, el pune fiat de libertate ****).

Cu ideea de târg, legătura dintre învățătura lui Lequier despre libertate și credințele sale religioase devine vizibilă. „Libertatea lui Dumnezeu este un tip al libertății omului. Creare. „*****” arbitrar, spune scurta nota a lui Lequier, dar nu revine la subiect

*) Liberte, r. 45.

**) Recherche, r. 145.

***) Liberte, 90.

***♦) Pentru a stabili „în ce măsură libertatea și adevărul sunt legate” Renouvier s-a întâmplat să recurgă la astfel de formulări care sună exact ca ale lui Lequier. Și astfel alții au criticat părerile lui Renouvier, asimilându-i ideea că libertatea creează adevărul. Dar nu a fost greu pentru autorii (G. Séailles, Hamelin și alții) care interpretează învățăturile lui Renouvier în totalitatea lor să-l apere pe Renouvier împotriva unei astfel de interpretări, căci de fapt Renouvier nu schimbă nimic cu privire la problema naturii adevărului, ca atare, și apără eficacitatea și sensul voinței unei persoane, iar libertatea ei se află doar în chiar procesul de obținere a adevărului. Séailles spune despre Renouvier că cu el „libertatea nu creează adevărul, ea guvernează doar căutarea lui” („La Philosophie de Charles Renouvier”, Paris. Alcan, 1905, p. 242), iar Hamelin formulează astfel gândirea lui Renouvier; „Este o chestiune de a crea adevăr în noi, și nu de a crea adevăr în sine” (Le Système de Renouvier. Paris. Vrin. 1907. p. 281). **♦"*) Recherche, 143.

conector Pentru Lequier, libertatea omului este, în primul rând, puterea pe care Dumnezeu, în actul creației, a atribuit-o omului din propria sa putere, din arbitrariul său Divin. Dumnezeu este creatorul ființelor libere, adică ființe capabile să fie creatori în actele lor volitive și astfel să fie parțial creatori ai lor înșiși (en faisant se faire). „Știința”, spune Lequier, din nou, desigur, folosind acest cuvânt în același sens larg, „începe cu ea însăși... În această știință, Dumnezeu este faire faire” *).

Aici este adevăratul centru al filozofiei lui Lequier, iar Grenier surprinde însăși esența acesteia în cel mai bun mod posibil atunci când spune: „Filozofia lui Lekier este doar luarea în serios a cuvântului crea (créer)... Lekier nu ezită să scrie acest cuvânt. , care singur, poate, o rezumă.filozofia științifică și filozofia lui religioasă"**). Renouvier a ratat această înrădăcinare a filozofiei libertății a lui Lequier în ideea religioasă a creației. Sau, mai degrabă, nici nu putea accepta această legătură. Căci în anii în care a început relația sa intelectuală cu Lequier și în anii lungi de după, până la acel punct de cotitură în filosofia sa, care este marcat de apariția sa Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques (1886), Renouvier respinge ideea biblică de creație ca fiind „arbitrară” și „fantastică”***). Și, aparent, având în vedere direct Lequier, el vorbește despre dificultățile de a gândi libertatea ca ceva creat de Dumnezeu și subliniază inacceptabilitatea particulară a unui act creator care ar crea creaturi capabile să creeze (la création de la création *** *). Într-un cuvânt, acolo unde Lequier a fost de acord cu Cartea Apocalipsei, Renouvier nu a acceptat nici creația, nici revelația, așa cum sunt spuse în Biblie, și a rămas mult timp fidel „religiei filosofice” a primelor sale întreprinderi filozofice. .

Este clar că, în general, rafinamentul creștin al filosofiei lui Lequier a fost pentru Renouvier ceva exterior ei, impus ei. El a văzut în ea doar pe Lequier condamnat la eșec, străduindu-se să adapteze dogmele credinței sale catolice la o doctrină filozofică care se dezvoltase independent de ea. Desigur, nu există nicio îndoială: în interpretarea sa a dogmelor creștine, Lequier a greșit de mai multe ori împotriva teologiei catolice. Deja unul care învață despre ceea ce Dumnezeu a vrut să limiteze

*) L. Dugas. Jules Lequier. Analyze de l'acte libre. Revue de Metaphysique et de Morale. Juillet 1922, p. 310.

**) Grenier, 210 și 61.

***) Essai I, or. 2 eu. p. 344.

****) Essai P, or. 2-eu, p. 104.

precunoașterea sa asupra actelor volitive ale omului și puterea sa de a părăsi „câmpul de acțiune pentru libertatea umană” nu ar fi calificată de teologia catolică altfel decât drept eretică. Dar, după cum arată Grenier, Lequier putea să creadă cu sinceritate că punea bazele unei „filozofii creștine” (Grenier preferă să spună: catolic). Într-adevăr, pentru Lequier, primul său adevăr, adevărul despre libertate, a fost adevărul de bază al catolicismului. Se poate, desigur, să argumenteze despre legitimitatea însăși ideii de „filozofie creștină”, dar, în orice caz, Lequier nu a fost preocupat de „adaptarea, ci o parte a dogmelor la filozofie”. Gândul său era îndreptat către ceva mai hotărâtor: în însăși filosofia sa, cu deplină conștiință, dorea să plece de la credința sa religioasă, iar această discordie și adaptarea ulterioară păreau a fi excluse dinainte. Aceasta nu înseamnă că Lequier nu cunoștea discordia internă și lupta contrariilor, dar sursa dualității sale se afla mai adânc decât stratul locuit de formule teologice și filosofice. El însuși numește forța care s-a opus în sufletul său în același timp atât credinței sale religioase, cât și filozofiei sale a libertății, atunci când să intre în caietele sale o astfel de recunoaștere: „Aceasta este o credință în libertate, „Aș vrea să o recâștig,” chiar și cu prețul sacrificiului chiar cu mintea mea.*). Dar adevăratul chin al gândului său a fost tocmai că, de fapt, nu putea, cu inima uşoară, să ridice o răzvrătire împotriva raţiunii, să o îndepărteze cu un apel la sentiment, la voluntarism etc. Pentru aceasta, este prea mult, mult mai mult decât alți adversari și „disprețuitorii rațiunii”, era conștient de cât de mare era puterea rațiunii. „... Mărturisesc că hotărârea de a crede (dacă intelectul o respinge) mi se pare o cotă mizerabilă și o slăbiciune foarte degradantă” **): asta este și din însemnările lui. Iar când hotărârea de a lupta îl părăsește, el caută pacea, acordul cu rațiunea, iar în expresia sa, aparent îndreptată împotriva celebrului gând al lui Pascal, și-ar dori ca „mintea și inima, ambele împreună, să aibă dreptate” ***) .

Și atunci primul său adevăr este gata să se miște pentru a da loc unor adevăruri de cu totul alt fel, apoi cuvântul „arbitrarie” începe să-l sperie, apoi viața lui religioasă, care a cunoscut flux și reflux, și ascensiuni mistice, este strâns în formule teologice, iar teologia sa caută o alianță cu raportul.

*Grenier, p. 15.

**) R. M. M. Janvier 1922, p. 67.

***) Recherche, p. 96.

Unele dintre paginile sale „În căutarea primului adevăr” sunt de-a dreptul chinuitoare de bifurcația gândirii, care este ruptă din nou și din nou de granițele pe care și le-o stabilește din nou și din nou. S-a spus un cuvânt despre furor dialécticas Lequier. Dar a fost ceva mai tragic. În fragmentele sale, el pune odată în gura Necesității un astfel de apel către o persoană: „Sclav, supus sau răzvrătit, nu încetezi să fii sclavul meu, mă asculți, chiar ridicând o răzvrătire împotriva mea și te țin în permanență. , fie iritat, fii multumit, sub jugul legii mele "*). Nu este oare așa în opera filozofică a lui Lequier că însăși formularea luptei sale împotriva rațiunii a fost adesea înfășurată – a văzut-o – în supunere față de rațiune, așa cum răzvrătirea împotriva Necesității se dovedește încă a fi un act de supunere față de aceasta?

Aceasta nu este doar o comparație. Într-adevăr, pentru Lequier în spatele minții, Necesitatea se profilează, strălucește, „o lumină teribilă, inevitabil... o idee teribilă, irezistibilă, care îmi inundă intelectul cu claritatea sa, captând întreaga sa zonă și ordonând toate ieșirile pentru gândire”**) . De aceea a legat dobândirea libertății cu sacrificiul minții.

Dar împărțit între aspirații opuse, în lupte constante, pentru a exprima măcar oarecum adecvat o idee „la care nimeni nu s-a gândit încă”, niciodată mulțumit de ceea ce s-a scris, reîncepând constant, aproape niciodată completând și deci nu foarte productiv. , Lequier în Pe alt plan, din adâncul existenței sale, în însăși desfășurarea destinelor sale personale, își dezvăluie sentimentul său deosebit al vieții și al lumii, apropierea de ele, acel „cazul” său care a dat naștere filosofiei sale . problema şi care i-a alimentat ideea filosofică.

Dugas, care, se pare, avea toate materialele legate de viața și personalitatea lui Lekier, își formulează impresiile în felul următor: „Din viziunea lui (a lui Lekier), nu există fatalități cu care să trebuiască să ia în calcul. Cursul evenimentelor nu echivalează cu nimic, nu dovedește nimic: poți oricând să-l rupi, să refuzi să-l recunoști și să-i opunezi voința lui... are cel mai înalt refugiu: chemarea către Dumnezeu și un miracol ***). „Forma însăși a geniului său, spune Dugas, este...

*) Liberte, 84.

**) Liberte, 83; Recherche, 73.

***) Recherche, 35-36.

încearcă imposibilul.” Dar aceasta este, într-un anumit sens, însăși esența efortului său filozofic și el încearcă aici să dea expresie în domeniul gândirii a ceea ce era inseparabil de existența lui, care, după cum vom vedea, chiar moartea lui a fost. imprimat.

Semnificativă în special este povestea dragostei lui pentru doamna Deszille, un roman lung, de o viață, dar necăsătorit. Chiar și pe vremea copilăriei, când se jucau împreună, au apărut primele muguri de sentiment.Adevărat, apoi „anii de studiu” ai lui Lequier la Paris și apoi primele impulsuri către creativitatea filosofică care l-au îmbătat, l-au îndepărtat oarecum de acest sentiment. . Dar când au venit primele eșecuri și dezamăgiri ale vieții, când singurătatea a început să se apropie și umbrele s-au îngroșat în jurul lui, s-a atașat de această iubire cu toată exclusivitatea unei persoane care vede în ea ultimul refugiu al sufletului său. Judecând după fragmentele supraviețuitoare din corespondența lui cu doamna Deszille, ea îl iubea și Lequier putea să o privească ca pe mireasa lui. Dar tulburarea vieții lui și mai ales amenințarea la adresa sănătății sale mintale, care l-a adus o vreme la clinica din Dinant, i-au determinat pe rudele doamnei Deszille să reziste în orice mod posibil căsătoriei ei cu Lequier și să o influențeze în consecință. Acestuia i s-a alăturat în ultimii ani ceva care, se pare, i-a înstrăinat interior mireasa de Lekier. Tocmai, dacă unele indicii sunt corecte, Lequier se face vinovat de ceva nedemn din punct de vedere moral. Este posibil ca de fapt să nu fi fost vina lui (căci împrejurările nu au fost clarificate), dar i-a fost fatal că a fost condamnat la tăcere, asta dintr-un motiv oarecare (parcă pentru a nu prejudicia onoarea cuiva aproape că a jignit). Doamna Deszille însăși, nu putea să-i explice, să-i spună ce ar putea să-l justifice, nu se putea împăca cu gândul că o pierde și i-a scăpat un strigăt: „Ei bine, nu! crede-o. Cred în întoarceri nemaiauzite, în reparații miraculoase. Până la urmă sunt acte de intervenție a lui Dumnezeu, aștept intervenția." Doamne!" (les coups de Dieu)**).

Când părinții doamnei Deszille au murit, Lequier i-a scris cu o rugăminte că măcar nu-l va lipsi de speranță. Printr-una dintre rudele ei, ea i-a dat cuvântul

*) ib. R. 47.

**) Recherche, 35.

un refuz definitiv. Lequier a căzut într-o disperare de nedescris. S-a înfuriat, a plâns, a blestemat. Și în câteva zile, ceea ce s-a întâmplat, în cuvintele lui Louis Prat, „a fost sinucidere și nu a fost sinucidere, la fel cum criza lui de nebunie a fost și nu a fost o nebunie”*). Bun înotător, scălător chiar și iarna, s-a dezbrăcat pe malul de lângă casa lui, s-a aruncat în apă și a înotat din ce în ce mai departe în larg. Singurul martor la asta îl vedea acum doar ca un punct negru printre valuri. Atunci strigătul lui Lequier a ajuns la el și, după cum a auzit, în acest strigăt era numele celui pe care Lekieu îl iubea atât de mult, iar Lekieu a dispărut în valuri. Nu mai era în viață. L. Prat, referindu-se la opinia lui Renouvier, interpretează acest caz în sensul că Lequier a recurs în ultimă instanță: să-l testeze pe Dumnezeu! Va înota înainte atâta timp cât va avea destulă putere, iar dacă Dumnezeu vrea să-l salveze, dacă el, Lekier, are cu adevărat misiunea lui în viață, Dumnezeu nu-i va permite moartea. Opinia lui Renouvier este, desigur, foarte autoritară, dar se pare că tonul psihologiei lui Lequier în acel moment (dacă cineva poate chiar să îndrăznească să citească în sufletul altuia despre o asemenea fațetă a ei) a fost oarecum diferit. El nu a vrut să-L testeze pe Dumnezeu, dar a vrut să arunce ultima, teribilă provocare la Necesitate. Totul i-a fost luat de Molohul Necesității: posibilitatea unei existențe materiale, puterea de a lucra la munca lui și, în sfârșit, una care singura încă mai putea să-i sufle o nouă putere și să-l salveze de singurătate. Fie ca motivul pentru aceasta să nu fie doar în legarea exterioară a lucrurilor, să fie o parte din propria lui vină, dar pentru Lequier - el știe asta - vina lui, greșelile lui sunt și odrasle Necesității, acelei „necesități interioare” că Hegel și Schelling (despre acest Lequier Willm'a citit) a fost prezentat ca o adevărată „libertate”. Și astfel, în totala lui disperare, Lekier a avut ideea să aprindă flacăra care i-a ars și mai mult viața, să dea și mai mult spațiu elementului rampant al Necesității - să arunce în gura lui ultimul lucru pe care Onty părea să-l mai aibă. dispoziția lui: existența sa goală – și așa mai departe, îngrozit până la ultima limită. Și atunci – cine știe – dacă Necesitatea explodează brusc din interior și se dezvăluie ca o „fantomă”, ca „Nimic”? Așa că un coșmar greu, uneori prin însăși creșterea ororii, provoacă trezire. Când, în tinerețea timpurie, a înfiorat prima dată în fața Necesității, i se întâmplase deja, prin cea mai mare disperare și groază, să dobândească brusc conștiința că Nevoia nu era. Există

*) Recherche, 39.

adevărul că „ea nu este”, că „el este liber” (Cela n'est pas, je suis libre). Iar mai târziu, în scurte fragmente din însemnările sale, a pus, ca piatră de hotar, lângă el: „Cri de désespoir et de triumf” (Cri de désespoir et de triomphe). Nu acum gândul născut din deznădejde l-a determinat să încerce imposibilul, să sfideze necesitatea, să renunțe la necesitate, chemând astfel de la necesitate la Dumnezeu și să aștepte „întoarceri nemaiauzite, reparații miraculoase, acte ale intervenției lui Dumnezeu? "?

Vechiul prieten al lui Lequier, doctorul Lassalle, credea că Lekier, în acele săptămâni înainte de moartea sa, era în pragul aceluiași atac de tulburare mintală care i se întâmplase deja o dată. Dar nici doctorul

Lassalle nu credea că Lequier vrea să se sinucidă. Dacă ceva dureros se apropia într-adevăr de Lekier în acele zile, atunci cuvintele lui L. Prat nu puteau fi aplicate și în acest caz despre modul în care Lekier și-a folosit prima criză ca pe un fel de „experiență": „Unul ar putea fi tentat să spună că el filosofează prin intermediul propriei nebunii"?*).

Apropo de Lequier, numele lui Pascal este uneori numit: „Nou Pascal, tot de geometrie și pasiune" (Beurier). Dar numele unui alt filozof îmi vine involuntar în minte, deja menționat odată aici. Acesta este Kierkegaar, un contemporan cu Lekier, aproape de aceeași vârstă cu el, născut cu un an mai devreme decât el, care a murit cu o moarte și mai devreme. Dar este necesar să facem imediat o rezervă că, desigur, a existat și nu a putut exista vreun contact intelectual între cei doi gânditori: unul nu a publicat nimic în timpul vieții, celălalt a scris în daneză, necunoscută, desigur, lui Lekier. , și cu greu în anii în care gândirea filosofică Lekier, era cunoscută în afara Danemarcei. Și trebuie adăugat, de asemenea, că problema nu este despre nicio asemănare esențială a gândirii lor filozofice într-o măsură considerabilă. Dar nu se poate să nu fii uimit de cât de des se apropie drumurile lor, de cât de diferite gânduri coincid, de cum găsesc uneori aceleași cuvinte.

„Ca și Kierkegaar, drumul lui Lekier către filozofie trece prin disperare. Așa cum pentru Kierkegaar a fost „un martiriu să crezi împotriva rațiunii", la fel pentru Lekier a fost o tortură „să se decidă asupra unei credințe respinse de intelect". Așa cum Kirke-gaar s-a întors de la filosofia speculativă și Hegel la Biblie, astfel Lekier nu a putut accepta filosofia speculativă („logic când duce la panteism"),

♦) Recherche, 49.

dă din cap spre Hegel („acel sofist care avea un asemenea dispreț față de copiii de 8 ani, încât a găsit dogmele Bisericii destul de bune pentru ei" *) și și-a tras inspirația filosofică din Cartea Apocalipsei. Și la fel cum pentru Kierkegaar frica de Nimic a fost asociată cu căderea, la fel pentru Lekier puterea ideii de Necesitate, puterea Nimicului care a căpătat forma vieții și a realității, a fost asociată cu mâncatul din arborele cunoașterii.

Și iată consonanțele gândirii, parcă s-ar fi născut dintr-o oarecare similitudine în soarta personală a lui Kierkegaar și a lui Lekier, care i-au lovit pe amândoi în ceea ce era mai drag fiecăruia din lume: ca și Kierkegaar, când și-a pierdut Regina Olsen, zdrobit de un forță străină și întunecată, care nu are nume sau al cărei nume este Nimic, strigă împotriva ireparabilului către Dumnezeu, căci „pentru Dumnezeu totul este posibil" și așteaptă ca mireasa lui să-i fie înapoiată și imposibilul să se împlinească: „repetiție", așa că Lequier, pierzându-și mireasa, strigă către Dumnezeu și așteaptă „întoarceri nemaiauzite".

Dar mai adânc decât consonanțele individuale ale gândirii și ale soartei lor, și mult ceea ce îi deosebește, se dezvăluie ceva care îi face înrudiți și îi aduce în mod miraculos pe acești doi despărțiți unul de celălalt, invizibili unul pentru celălalt, suflete singuratice. Aceasta este că pentru ambii, filosofia nu este o chestiune de intelect și speculație, stând în afara sau chiar „în iad” al vieții; că pentru amândoi ea era ceva crescut din ultimele profunzimi ale experienței lor - pentru fiecare particular - de „existență”; că pentru ambele întrebări filozofice destinele lor personale sunt cântărite, iar problema este legată de risc și frică. Lequier spune odată că alții caută adevărul în același mod, aproximativ, „cineva care ar auzi despre emoția trăită când merge pe marginea prăpastiei și care, pentru a face această experiență, ar începe să meargă pe drumul mare. cu o ghicire în minte, că un abis căscă lângă el: experiența lui ar lipsi ceva: abis și amețeală „**).

Atât Kierkegaar, cât și Lequier le cunoșteau pe amândouă. Acum se vorbesc multe despre Kirkegaar și despre filosofia sa „existențială”. Ceea ce Kierkegaar a exprimat cu o energie extraordinară și plinătate de gândire într-o serie de munci care au urmat rapid una după alta, care s-au revărsat din spiritul său ca lava de foc din craterul unui vulcan, lui Lekier nu i-a fost dat decât să schițeze. fragmente, uneori strălucitoare și inspiraționale, alteori obscure și neajutorate, adesea fără completare sau fără

*) Liberte, 75.

**) Recherche, 94.

început: fragmente autentice ale unei existențe mari, dar rupte. Dar în ceea ce a reușit să spună, intenția lui era îndreptată spre același lucru ca și a lui Kierkegaar: spre filosofia existențială.

Lequier a trăit și a murit singur, departe de a fi pe deplin înțeles chiar și de cel mai apropiat prieten al său. Influența sa, cu excepția lui Renouvier, despre care Grenier, este adevărat, spune că „i-a datorat aproape totul lui Lequier”, nu a fost directă, sau cel puțin nu există semne în acest sens. Lequier, spune Grenier, a fost un „precursor” (précurseur), nu a fost un „inițiator” (promotor). Dar însuși fenomenul lui Lequier în filosofia franceză în anii de creștere a prestigiului speculației germane, ideile lui Kant și Hegel, mărturisesc astfel de posibilități ale geniului francez, care, se pare, nu au fost încă suficient de apreciate.

Prezentarea de mai sus nu este în totalitate de acord cu concluziile la care a ajuns Grenier: acordul deplin nu este întotdeauna posibil și cu greu necesar atunci când este vorba de descrierea personalității umane, în special a uneia multifațetate precum Lequier. Dar – trebuie spus – cartea lui Grenier are parțial la fel de multe fețe ca și obiectul ei. Sub stratul superior al acestuia, strălucesc mai multe straturi și în ele există alte trăsături ale imaginii lui Lekier și alte impresii despre el și intuiția lui Grenier decât cele care sunt surprinse în

concluziile cărții. Acest, ca să spunem așa, „polirealism” în reprezentarea imaginii spirituale a lui Lequier conferă cărții o valoare și mai specială. Autorul nu o ascunde, ci deschide accesul la ea peste tot. După Renouvier, o astfel de carte este cel mai bun monument care poate fi ridicat în memoria „filozofului necunoscut” (le philosophe inconnu).

A. Lazarev.

Sâmbătă grozavă.

(DESPRE MISTERELE MORȚII ȘI NEMORALIȚII)

Dedicat memoriei pr. Alexandra Elchaninova.

Rătăciri dominante și mese nemuritoare ale minților înalte pe locul muntos al întoarcerii, vino și bucură-te.

Irmos este al 9-lea nume al canonului Joii Mari.

Chinuită de un dor pământesc, nu spiritual, ci spiritual pentru Euridice plecată, într-o sete nebună de ființa ei pământească „ca înainte”, Orfeu, un artist-mistagog, comite violență împotriva lumii celeilalte, folosind vrăjile magice ale artei pentru acest *). Orfeu pare să aibă succes – teribilii paznici ai acelei regiuni „de unde nu există întoarcere” cedează farmecelor apolonice ale lirei și ale vocii sale – iar artistul-mistagog o conduce pe Eurydice din lumea interlopă. Dar, vai, aceasta nu este adevărata Euridice, ci doar umbra ei, o umbră care se topește și se risipește în razele adevăratei zile. Geniala artistă, reprezentantă a principiului masculin apolinic, nu deține secretul feminin, dionisiac și purtător de spirit al materiei vii, această „mamă și doică a existenței” (după cuvintele lui Platon), ci doar o violează. Orpheus-Apollo deține doar frumoasa imagine a Euridicei, „eidosul” ei (sau, după cum se spune, „ideea”), dar nu ea însăși.

Desigur, și acesta este un fel de realitate, dar trebuie spus, contrar afirmațiilor platonismului ortodox, realitatea este slăbită, subțiată, intangibilă. Această realitate nu este

*) Oricât de paradoxală ar părea, arta este în esență una cu știința și tehnologia. Prin urmare, planul lui Orfeu, în esență, nu diferă în niciun fel de planul lui „Socrate din Moscova” - genialul Fedorov. Totuși, acesta este deja un subiect special care necesită o discuție specială și detaliată.

complet, doar o parte din realitate, sau mai bine spus, emanația ei fantomatică.

În setea de plinătate materială tangibilă, realitatea corporală vizibilă, există adevărul cel mai profund, divin, plăcut lui Dumnezeu. Acest adevăr este distorsionat dincolo de recunoaștere de către metafizica materialistă, care s-a transformat în spiritism negru, a răsturnat materia și a dus la spiritualitate rea și la o nouă și deja mortală reîncarnare.

Cel mai spiritual și profund dintre evangheliști este Sf. Ioan Teologul este, în același timp, un metafizician al întrupării și un apologe al corporalității tangibile și vizibile, al plinătății realismului sacru. „Despre ce a fost de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și ce au atins mâinile noastre, despre Cuvântul vieții" (fl Post ^ 1, 1) - aceasta este ceea ce sfântul bastonul celor mai străluciți dintre teologi proclamă. El ne transmite cu dragoste despre setea Sf. Toma să vadă pe mâinile Mântuitorului „rănile din cuie și să bage degetul în rănile din cuie și să bagi mâna în coasta Lui" (Ioan 20, 25). Iar Biserica, urmându-l pe ucenicul „propriului său iubitor Isus", cântă despre „buna necredință a lui Toma", care a legat plinătatea credinței de plinătatea realității trupești și, în consecință, de plinătatea iubirii. Duhul Mângâietorului este în același timp Duhul Întrupării și Duhul Învierii*). La Persoana a III-a a Sf. Treimea este unită de misterul plinătății materiale vie și de misterul fericirii veșnice. „Doamne, este bine pentru noi să fim aici", spune Sf. aplicația. Petru, contemplând strălucirea necreată a Dătătorului de viață Hristos și transfigurarea cărnii Sale curate.

În afara acestei plinătăți creștine a cărnii înviate și transfigurate, domnește amurgul și angoasa adâncă, transformându-se în disperare fără speranță. Iată un alt exemplu din Odiseea lui Pomer.

În plina tristețea profundă a scenei întâlnirii lui Ulise cu mama sa moartă, la fel ca și în încercarea lui Orfeu, suntem martori îndurerați ai eșecului curajosului, deși iubitor, violență a fiului, străduindu-se cu orice preț să simte trupesc carnea nativă a celui plecat, cea care a dat carne fiului ei, acum însetată după atingerea sursei sale originare. Supusă violenței vrăjilor magice, atrasă cu un oarecare automatism teribil de sângele proaspăt vărsat al animalelor de sacrificiu, mama lui Ulise apare sub forma unei umbre fantomatice, la început indiferentă și nu.

*) Pe aceasta găsim multe pagini inspiratoare și profunde din geniala carte a pr. Sergius Bulgakov „Mângâietorul".

mobilă, dar apoi recunoscându-și fiul și afectuoasă față de el. Dar când fiul, „purtat de dragoste", a vrut să „imbrațișeze sufletul mamei odihnite", ea i-a strecurat de trei ori între mâinile „o fantomă sau un vis adormit", „umplându-și inima de durere". Iar umbra mamei, ca răspuns la reproșurile blânde, îi explică fiului ei plângător „cel mai nefericit dintre oameni" că este doar o fantomă; ea îi arată toată oroarea dezincarnării, imposibilitatea de a depăși decăderea și de a intra în dulcea comuniune trupesc-pământească cu iubitul său: „totul a

fost mistuit de flacăra aprigă a unei forțe neînvinse”. Toată această narațiune străpunge sufletul și îl asuprește cu o suferință insuportabilă, provocând lacrimi fără bucurie. Violența magică a lui Ulise și sângele vărsat al animalelor de sacrificiu nu au condus la nimic stabil și cu adevărat real.

■ Dar setea de realitate eternă, stabilă și autentică este indestructibilă. Aceeași sete este inseparabilă de speranța împlinirii ei. Dar nu poate exista speranță, autentică și înflăcărată, despre ceva care nu există și nu poate fi. Speranța autentică este indisolubil legată de credință și iubire, constituind o unitate ontologică cu ele și cu obiectul lor concret. Omenirea și-a iubit adevărata ființă indestructibilă și veșnică, a crezut în ea și s-a aprins cu focul divin al speranței - speranță pentru împlinirea celui iubit. Orice iubire adevărată este iubire reciprocă și cu atât mai reciprocă este iubirea pentru etern și infinit*). Întregul patos al slujirii profetice în Israelul antic pare să fie concentrat în cuvintele lui Balaam:

„Cel ce aude cuvintele lui Dumnezeu vorbește, care are vedenie de la Celui Prea Înalt, care vede vedenii despre Cel Atotputernic, cade, dar ochii lui sunt deschiși. Îl văd, dar nu încă; Îl văd, dar nu aproape” ('Numeri 24, 16-17).

Răspunzând tuturor dorințelor, tuturor angoasei neliniștite ale spiritului omenesc de a pătrunde în viața de apoi, urmând pe cei dragi inimii noastre care plecaseră acolo, a apărut Dumnezeu-omul, Care „fiind după chipul lui Dumnezeu nu l-a considerat un jaf pentru a fi egal cu Dumnezeu; ci distrugându-se pe Sine Samago, luând chip de sclav, devenind ca oamenii și devenind în aparență ca un om; s-a smerit, ascultând până la moarte, chiar moartea crucii” (Filipeni 2:6-7).

Pentru a-i vizita și a salva pe morți, pentru a-i mângâia pe cei care mor de dor de morți, mult doritul Fiu al lui Dumnezeu a apărut. A coborât la prizonierii înlănțuiți ai lumii interlope

*) Pentru mai multe despre aceasta, vezi articolul meu „Tragedia rugăciunii fără răspuns” (în „Herald of Christ. Student Movement”, martie 1933).

ea, a coborât la ei pe calea răstignirii. Iisus Hristos a coborât pe pământ căutându-l pe cel căzut, căutându-l pe Adam care a murit din păcat și, în el, fiecare dintre noi... „și negăsindu-l pe pământ nici până în iad a coborât aprig”*) . Moartea nu mai putea ține o asemenea iubire în „niturile” și „credințele veșnice” (catușe). Numai o astfel de iubire a fost dată pentru a spune: „Nu vă temeți: eu sunt primul și ultimul. Și viu, și era mort, și acum viu în vecii vecilor, amin; şi am cheile iadului şi morţii” (Apoc. 1:17-18).

Numai acea iubire care „își dă sufletul pentru prietenii săi” și moare odată cu morții – nu cunoaște robia morții, dar cu putere atotputernică își rupe legăturile „ca un leu din seminția lui Iuda” și nu mai reînvie

fantome, ca un artist, nu mecanisme, ca un constructor învăţat, ci personalităţi vii în carne transfigurată.

Din adâncurile istoriei și preistoriei provine această credință plină de speranță și iubitoare în tovarășul divin al vieții de apoi, care este un sprijin puternic în teribila rătăcire de altă lume și calvar a sufletului. Și cântecul sacru antic al lui David vorbește despre același lucru.

„Dacă voi trece prin valea umbrei morții, nu mă voi teme de rău, căci Tu ești cu mine; Toiagul Tău și toiagul Tău - mă potolesc” (Ps. 22, 4).

A venit plinătatea timpului, simbolurile legii și declarațiile profeților s-au adeverit și steaua lui Iacov a strălucit în tărâmul morților. Aceeași stea care a condus „stelele slujitorilor” astro-dens-vrăjitorilor de la răsărit la „soarele adevărului” – ea a strălucit prizonierilor iadului. Dar în „lumea tristeții și a lacrimilor” noastră – cine poate marca granița dintre iadul acestei lumi și iadul celuilalt? Și nu este același lucru?

Toiagul și toiagul Bunului Păstor duce oaia rătăcită din valea umbrei morții” spre pășuni veșnice și izvoare fără sfârșit.

Poezia mondială, arta, toată înțelepciunea și filozofia, în cele mai înalte realizări ale lor, converg cu Cartea Eternă pe

*) Din urma Utreniei Marii Sâmbete. Despre acest serviciu trebuie spus următoarele. Așa cum Mântuitorul, prin coborârea Sa în apele Iordanului, ne-a sfințit cristelnita, iar la Cina cea de Taină din camera Sioiskaya ne-a dat Masa Nemuritoare și a întemeiat templul Noului Testament, tot așa cu odihna Sa Mare de Sâmbătă în mormânt El ne-a sfințit sicriele și a marcat începutul yu-ului nostru de înmormântare, care fiind doliu, în același timp, este deja pregătire pentru înviere și pentru ieșirea către Învierea din ziua cea din urmă. Din vremea învierii lui Lazăr și a odihnei de Sâmbăta Mare, noi toți deja în moarte devenim ca fratele Martei și Mariei, prietena Domnului.

acest lucru absolut dorit și iubit și, prin urmare, absolut real. Spiritul Învierii și Nemuririi - El este sursa adevăratei inspirații și a adevăratei frumuseți nepieritoare, trăind în imagini perisabile.

El se îngrijorează în mine cu inspirație El îmi poruncește să laud văile, apele El îmi prorocește convingător țara Unde moștenesc izvorul nedefinit o întâlnire sfântă pentru mine.

(E. Baratynsky).

Atinsă tensiunea potrivită, depășind limitele dorințelor obișnuite trecătoare îndreptate către obiecte de valoare scăzută și, prin urmare, iluzorii, ireale - absolut dezirabile și, prin urmare, absolut valoroase, sunt realizate, realizate fără greș - pentru că ea însăși este un super- realitatea temporală. Nu numai că percepem această

realitate supratemporală, dar nu o întruchipăm prin acel organ atotputernic care se numește credință. Credința vede eternul ca viitor, ca viitor, care cu siguranță, prin puterea și puterea credinței, va deveni prezent. De aici și ontologismul real al credinței, care diferă de superstiție prin valoarea vieții binecuvântate în plinătatea cărnii frumoase, purtătoare de spirit, transfigurată după chipul omului-Dumnezeu și îmbrăcată în slava Sa? „Atunci cei drepți vor străluci ca soarele în Împărăția Tatălui lor” (Matei 13:43). Această imagine a Împărăției lui Dumnezeu este o imagine care este absolut de dorit. Aici, dorința este legată de arderea inimii, zburând pe puternicele aripi de vultur ale iubirii credincioase, cucerind interdicțiile și cătușele forțelor din altă lume, zdrobindu-i și ucigând „păznicii iadului”. Prin puterea credinței, flacăra iubirii ei poftitoare, vine Sâmbăta Mare, zorile, în urma patimilor răscumpărătoare (a Învierii, imuabilă, vestitoarea Zilei Veșnice. Prototipul Sâmbetei Marii, Noului Testament este Sâmbăta din Vechiul Testament odihnă după suferința creatoare Dacă ascultăm cu sensibilitate vocea cea mai lăuntrică care se aude în narațiunile evanghelice despre învierea lui Hristos, dacă percepem cu o inimă iubitoare și încrezătoare secretul Tradiției Bisericii, ascuns de o ureche indiferentă, exprimat în liturgică și învățătură

texte *), se dezvăluie că Hristos a înviat ca răspuns la lacrimile și suferința Mamei Sale și a Ucenicilor, ca răspuns la setea arzătoare și arzătoare de a-l vedea pe Învățătorul plecat. Hristos a înviat din mormânt, neputând să îndure lacrimile arzătoare ale celor care plângeau pierderea Lui. Iată cea mai înaltă măsură a împlinirii celei de-a doua porunci a fericirii: „Fericiți cei ce plâng, căci vor fi mângâiați”. Puterea suspinelor morminte se dezvăluie în învierea morților. De aceea acest suspine se transformă atât de inexprimabil într-o „aleluia” solemn victorioasă. Asta ne învață însuși Hristos, după ce a strigat pentru prietenul său mort - Lazăr, înainte de a chema divin cu autoritate pe mortul împuțit: „Lazăr! ieși!" Plânsul și mângâierea sunt una. Ar fi mai corect să spunem: consolarea este alteritatea plânsului. Duhul Sfânt ne dă lacrimi și, de asemenea, le șterge din ochii noștri. De aceea lacrimile sunt o comoară atât de neprețuită, cu adevărat mărgele ale Duhului Sfânt. „Mâhnirea chiar și pentru Dumnezeu” este un gaj al Învierii și al vieții veșnice. Confirmând învierea comună dinaintea suferințelor Sale, Hristos l-a înviat pe Lazăr prin puterea Duhului Tatălui, iar apoi El Însuși a înviat din morți prin puterea aceluiași Duh Mângâietor. Învierea morților este cea mai mare consolare în tragedia ființei, „catharsisul” ei strălucitor, iluminarea și rezoluția ei.

Dar cine nu a cunoscut această sete de a merge în lumea cealaltă nici în timpul vieții, care nu a simțit pe cap o suflare de „răcire de altă lume” suflă din altă lume, nu va recunoaște secretul suprem nici după moarte. „Viața unui înțelept este pe moarte”, spune Platon. Nu această moarte este dătătoare de viață, ea duce la cealaltă ființă a unei noi vieți veșnice, viață după înviere. Viața viitoare este infinit mai reală decât viața noastră de înjumătățire, atât de ușor de distrus și care cu siguranță va fi distrus.

O persoană încearcă să înțeleagă științific toate sferele vieții, folosește aplicarea tehnică a științelor; dar cel mai important lucru, fără de care totul devine o prostie, „știința morții” („tanatologia”), fie nu vrea să studieze deloc, fie o studiază superficial, „mecanic”, „pozitiv”, fără să intre. în adâncurile spirituale ale celei mai groaznice și mai importante zâne -

*) De exemplu, în ingeniosul catehumen al Sf. Ioan Gură de Aur, citită la sfârșitul Utreniei pascale. Ca fundal filozofic al temei teologice pe care o dezvoltăm, putem indica ideea remarcabilă a lui N. O. Lossky: „Dorința și activitatea intenționată pot fi îndreptate doar către realizarea valorii pozitive anticipate” (N. Lossky „ Valoare și ființă”. Paris 1931, pag. 52).

nomen, în raport cu care evenimentele vieții pământești sunt doar „o serie de preludii” – în cuvintele lui Lamartine. Dar deja în cele mai vechi timpuri, în religiile dezvoltate ale egiptenilor, asiro-babilonienilor, grecilor, hindușilor, știința mistică, misterioasă a științelor a fost mult timp stocată și transmisă din generație în generație, care își găsește dezvăluirea deplină și adevărată în Învățătura creștină despre marele Sabat odihnă dătătoare de viață, despre coborârea în iad și învierea.

„Un bărbat moare o singură dată în viață”, spune pr. Pavel Florensky și, prin urmare, neavând experiență, moare fără succes. O persoană nu știe să moară, iar moartea sa se produce bâjbâind, în întuneric. Dar moartea, ca orice activitate, necesită îndemânare. Pentru a muri în siguranță, trebuie să știi să mori, trebuie să dobândești obiceiul de a muri, trebuie să înveți să mori. Pentru aceasta este necesar să mori încă în viață, sub îndrumarea unor oameni cu experiență care au murit deja. Această experiență a morții este dată de asceză”*).

„În aceste cuvinte uimitoare, se dezvăluie unul dintre nenumăratele, dar foarte importante mistere ale morții.

Moartea este un fel de elevație negativă, distorsionată, în jos. Sarcina omului este să se dezvolte, să se ridice și, prin intermediul ispravnicului, să atingă cel mai înalt grad de perfecțiune. Fiți desăvârșiți așa cum este desăvârșit Tatăl vostru ceresc (Matei 5:48). Se poate afirma cu îndrăzneală că paradisul dulce și primordial, încă parfumat și răsunând de muzică îngerească în sufletele noastre, a trebuit să fie depășit pentru Sionul Ceresc și să înlocuiască grădina cu grindină. A trebuit să ne transformăm din copiii din grădina lui Dumnezeu în cetățeni cerești ai maselor lui Dumnezeu. Și astfel, pe căile acestei perfecțiuni și creștere, o persoană „a căzut, a fost ispitită de „aleea” păcatului, „subteranul” ei negru. Un om a căzut îngrozitor, nemăsurat, a căzut de moarte și, în loc să zboare în prăpastia superioară fericită dincolo de ființă, cu nenumăratele sale posibilități și „locuințe”, în loc de „hrana zeilor” - „ambrozie” și nectar „coroana lui”. creația a gustat cea mai amară ceașcă de băutură a morții, a devenit „vierme” și a căzut în abisul de jos, în fortăreața

ei fără speranță, în cele mai joase și mai „puternice” categorii de ființă creată **). Dar în spatele acestor „nituri” și „porți de alamă”, în spatele acestei groază de altă lume, există un anumit început al unui alt

*) O. Pavel Florensky „Nu admirație pentru nepartizan”.

**) Aici folosim terminologia excelentă a lui Nicolai Hartmann, pe care a dezvoltat-o în studiul său „Legile categoriilor (Kathegoriale Gesetze) – despre care a fost deja discutată.

a ființei și, făcându-ne drum spre ea, de la ea trebuie să înceapă ascensiunea și exaltarea.

Este necesar ca moartea să nu fie o cădere în lumea interlopă a acestor teribile categorii „inferioare și puternice” de ființă, nu o cădere în starea de coșmar a unei monade „adormite” și „încovoiate”*), ci moartea să fie o mântuirea de „afidele răutăcioase și focul veșnic”, astfel încât să fie un urcuș, un zbor spre unde ar trebui întotdeauna îndreptată privirea spirituală a unei persoane.

Asceza este inspirația unui suflet spiritualizat, capabil să se desprindă de categoriile „inferioare și puternice” care atrag valea; asceza este dobândirea de ocazii de a fi mai puternici decât aceste categorii, atrăgându-le ei înșiși pe calea transformării prin puterea Sfântului Puternic - Stov întrupat, care a deschis calea prin locurile sumbre, înainte de netrecut și fatale, unde Crucea neînarmată. cu siguranță stă la pândă „Bobok”. „Prin urmare, există două feluri opuse de moarte: eșecul, „Bobok” – și „admirarea” înălțătoare (transportarea), transformarea. Înțelepciunea antică cunoștea deja aceste două moduri opuse de a muri, dar numai creștinismul cu „sabia sa cu două tăișuri” le-a despărțit până la capăt, indicând adevărata cale a transformării și a vieții veșnice prin înviere „cei care au fost botezați în Hristos și îmbrăcați în Hristos."

* Chiar și „vechiul testament al elenismului” a căutat să faciliteze tranziția fatală și să identifice „țara nouă”, locul „învierii”. „La cei din vechime”, spune pr. P. Florensky, - tranziția a fost concepută: fie ca o rupere, ca un eșec, ca o cădere, fie ca o admirație. În esență, toate riturile misterioase aveau scopul de a distruge moartea ca o ruptură. Cel care a reușit să moară în timpul vieții, nu cade în lumea interlopă, ci trece în altă lume. Inițiatul nu va vedea moartea - aceasta este așteptarea ascunsă a misterelor. Nu că ar fi rămas aici pentru totdeauna; dar el va întâlni moartea altfel decât cei neinițiați. Pentru cei neinițiați, viața de apoi este absolut o țară nouă, „în care nu știe să înțeleagă” – în care se naște copil fără experiență, fără lideri. Inițiatul este deja familiarizat cu această țară, a fost deja în ea, a examinat-o deja, chiar și de la distanță, și sub îndrumarea unor oameni cu experiență. El cunoaște deja toate căile și răscrucea de drumuri ale regatului de altă lume și merge acolo nu ca un copil neajutorat, ci ca un tânăr sau chiar ca un soț adult. El, după cum spuneau anticii, știe

*) Aici folosim terminologia lui Leibniz.

să ai o hartă a unei alte lumi și să cunoști numele lucrurilor din altă lume. Și, prin urmare, nu va fi pierdut și nu se va încurca acolo unde, din cauza neașteptății impulsului și din lipsă de experiență, venind în fire după o leșinare spirituală profundă, neinițiatul nu poate găsi cum să acționeze și va nu inteleg ce sa fac "*).

În creștinism, în plinătatea ei ecleziastică, ceea ce anticii sperau să primească în dedicarea mistică este dat de sacramente (în greacă vor fi „mistere”; sacramentul este misterul lui μυστήριον. Despre cele două cele mai importante pentru înviere și viața veșnică - despre botez și împărtășanie - spune în detaliu Însuși Fondatorul lor.

„Adevărat, adevărat vă spun că, dacă nu se naște cineva din apă și din Duh, nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu” (Ioan 3:5).

„Adevărat, adevărat vă spun că dacă nu mâncați trupul Fiului Omului și nu beți sângele Lui, nu veți avea viață în voi înșivă. Oricine umblă în trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua de apoi” (Ioan 6:53-54).

Creștinii sunt cei care au cunoscut misterul celei de-a doua nașteri și au luat parte la Masa Divină. Creștinii sunt născuți din Duhul și hrăniți, prin Mâncarea Nemuritoare, „medicamentul nemuririi” (τό ράρμαχον τής αδανασιας). Credința autentică, concret vie, care îi leagă pe cei care au iubit „mărgele neprețuite ale lui Hristos” cu o unire a iubirii, nu poate fi smulsă din a doua naștere prin apă și Duh și din sacramentul Trupului și Sângelui. Iubit. Misterul Marii Repaus de Sâmbătă; Învierea și viața veșnică - acesta este secretul fontului Iordan și al Camerei Sion. Cu Crucea, instrumentul purtător de Duh al morții dătătoare de viață, se sfințesc apele de botez și cu aceeași cruce, coborând pe Mângâietorul, se împlinește transsubstanțiarea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, adică împărtășirea pâinii pământești și a vinului cerului, trupul și sângele cel mai curat și glorios al Fiului Mariei și masa noastră de împărtășire împărtășită cu Dumnezeu-omul. Ambele sacramente aduc experiența mântuitoare a morții dătătoare de viață, experiența pe care o căutau în zadar vechii mistici.

Apa, pâinea și vinul - aparțin unității create, Sophiei create. -Crucea - începutul unei coexistențe separate ipostas-nago a Fericiților. Trinity' se referă la unitatea divină a Divinei Sofia**). Omul-Dumnezeu, combinând inseparabil și inseparabil ambele aspecte ale Sophiei în Sine, sa născut

*) O. Pavel Florensky, op. cit.

**) Aici combinăm terminologia lui Vl. Solovyov cu terminologia pr. Serghei Bulgakov. Pentru diferența dintre Sophia divină și Sofia creată, vezi Mielul lui Dumnezeu.

cel de la Duhul Sfânt și Maria Fecioara a călcat în picioare contopirea și împărțirea morții - contopirea cu elementele inferioare și categoriile puternice ale lumii și împărțirea lumilor Divine și create, însăși diviziunea pe care o recunoaștem ca fiind durere insuportabilă a separării muritorilor în fiecare caz particular. Misterul morții este căderea de la Sophia, misterul Învierii și al nemuririi este întoarcerea la Sofia. De aceea este atât de importantă mijlocirea Veșnicului Deva Maria, Maica Domnului în ceasul ieșirii sufletului și trupului, de aceea i s-a dat puterea de a alunga în acest ceas „imaginile întunecate. a demonilor răi” și la teribila Judecată să-și izbăvească Fiul de chinul veșnic, adică de moartea a doua, cinstând moștenirea veșnică și binecuvântată. Căci sângele și trupul Dumnezeului-Om Noul Adam provine din Noua Evă, Acela în care Creatura și Divina Sofia au strălucit cu o lumină dublă, „Rugul Aprins”, care a dezvăluit lumii Lumina Treime, furând. din focul veșnic, stingând firea rece și neagră a vieții Divino-umane iem, „bob dublu »*) și stropit cu fapte de dragoste purtătoare de duh, aduce rodul Învierii și al vieții veșnice.

Vladimir Ilyin.

*) Din urma Utreniei Marii Sâmbete.

teolog englez ÎN RUSIA IMPARATUL NICHOLAS PRIMUL.

(William Palmer și Alexei Stepanovici Homiakov).

Biserica Rusă este în prezent împărțită în două părți inegale. Unul dintre ei, situat în Rusia, este separat de restul lumii într-o asemenea măsură, încât poziția sa nu poate fi comparată decât cu ceea ce a experimentat în anii ruinei tătarilor. Dar, pe de altă parte, cealaltă jumătate a Bisericii noastre și-a găsit casa temporară în Occident și s-a găsit într-o apropiere atât de apropiată de lumea heterodoxă, pe care creștinii ruși nu au mai experimentat-o până acum. Desigur, această nouă situație este apreciată foarte diferit de emigranții ruși. Pentru unii pare a fi o ocazie dată de Dumnezeu de a stabili relații de prietenie cu creștinii din Occident, de a deschide în fața lor lumea Ortodoxiei și de a se îmbogăți cu experiența lor religioasă; pentru alții, întâlnirea cu Occidentul pare o nouă încercare, care necesită o vigilență deosebită din partea ortodocșilor, deoarece orice contact cu ereticii poate zdruncina cu ușurință loialitatea față de Ortodoxie și îi poate duce pe ruși la pierderea feței lor bisericești și naționale. Datorită prezenței unor astfel de puncte de vedere opuse, o parte dintre membrii Bisericii Ruse manifestă un viu interes față de misiunea trimisă la noi printre creștinii occidentali, în timp ce cealaltă exprimă indiferență, și uneori chiar ostilitate evidentă, față de sarcină. a unității bisericești.

Aceste dezacorduri în cadrul „ortodoxiei ruse” par adesea a fi rodul exilului nostru, rezultatul direct al existenței printre creștinii occidentali. puţini

Știm cu toții că astfel de divergențe și nedumeriri au apărut „în Biserica Rusă și în trecut și că cauzele lor sunt înrădăcinate în adâncul conștiinței noastre ecleziastice, fiind legate de absența în Teologia Ortodoxă a unei definiții general recunoscute a Bisericii. și limitele ei vizibile. Această inconsecvență în doctrina noastră despre Biserică este cea care dă naștere la necontenite dispute între noi cu privire la locul ocupat de credințele occidentale în viața creștinismului. Dar ar fi o mare greșeală să credem că nevoia de a defini granițele Bisericii apare doar în întâlnirile noastre relativ rare cu lumea heterodoxă. Necesitatea reală de rezolvare rapidă a acestei probleme este determinată de starea internă a Bisericii noastre, care trăiește sub amenințarea constantă a apariției a tot mai multe schisme noi. Așadar, de exemplu, din Vechii Credincioși, această rană gravă de pe trupul Bisericii noastre mame a apărut și continuă să existe, numai din cauza lipsei unei definiții satisfăcătoare a Bisericii în cadrul Ortodoxiei. Toate diviziile străine au apărut pe același sol. Relațiile noastre din ce în ce mai complicate cu sectarismul evanghelic în creștere rapidă și cu romano-catolicii de rit răsăritean necesită, de asemenea, urgent o clarificare a dogmei despre Biserică. Se poate spune că Ortodoxia modernă nu are o sarcină mai urgentă decât determinarea acelor principii obiective care indică apartenența unei anumite comunități bisericești la acea Biserică Catolică și Apostolică unică, credința în care mărturisim la fiecare liturghie. Material bogat necesar pentru rezolvarea acestei probleme se acumulează în prezent în Biserica noastră, care este în dispersie, dar este dificil pentru cei care participă la colecția ei să se angajeze în analiza și studiul ei obiectiv, această lucrare, probabil, va fi făcută de către generațiile ulterioare. Dar ni s-a dat o altă sarcină: să punem clar această întrebare cea mai importantă în fața conștiinței ortodoxe. Pentru o abordare corectă a acesteia, acele încercări unice de a o rezolva, care au fost făcute în trecutul istoriei bisericii noastre, au o valoare deosebită . Un loc aparte în semnificația lor îl ocupă printre ei negocierile pe care teologul englez William Palmer le-a purtat cu Biserica Rusă la mijlocul secolului trecut și care rămân încă puțin studiate în literatura rusă.

Două documente legate de această pagină de Relații anglo-ruse sunt de cel mai mare interes. Notele lui Palmer despre vizita sa în Rusia în 1840-41, publicate

în Anglia de către cardinalul Newman după moartea sa, sub titlul: Note ale unei vizite la Biserica Rusă în anul 1840-41, Londra, 1882, și corespondența dintre Palmer și Homiakov, care a durat mai mult de 10

ani (din 1844 până în 1856).), care a plasat în traducere rusă în volumul 5 al lucrărilor lui A. S. Homiakov.

Înainte de a trece la studiul acestor documente, ar trebui să ne oprim asupra personalității lui Palmer și asupra motivelor care l-au determinat să întreprindă o călătorie în Rusia.

William Palmer s-a născut la 11 iunie 1811. Familia sa a aparținut acelor cercuri ale aristocrației engleze care au știut să îmbine o poziție înaltă în societate cu un devotament profund față de Biserică și cu dragostea pentru știință. William Palmer însuși și doi dintre frații săi au ales cariere spirituale, în timp ce al treilea frate a ajuns în funcția de cancelar al Angliei. El însuși (William Palmer, după o absolvire strălucită de la Universitatea Oxford, a fost ales membru al Colegiului Maria Magdalena din același Oxford. La sfârșitul anilor 30, a fost hirotonit diacon și i s-a încredințat predarea de teologie Ce sunt colegiile sale.Dar au existat acele motive care au făcut ca o tânără și talentată teolog, care aparținea celor mai înalte cercuri ale societății engleze, să întreprindă o călătorie în Rusia cu scopul de a-și studia viața bisericească.

Pentru a răspunde la această întrebare, este necesar să facem o scurtă schiță a istoriei Bisericii Anglicane și a renașterii sale spirituale, pe care ea a trăit-o în anii 30-40 ai secolului trecut.

Primele semințe ale creștinismului au fost aduse în Insulele Britanice încă din secolul al II-lea. Comunitățile bisericești originare din Anglia erau în strânsă legătură spirituală cu bisericile din Galia și de aceea, probabil, purtau, ca și ultimele, trăsături pronunțate ale creștinismului oriental (a. Cucerirea Marii Britanii de către anglo-saxoni, păgâni, a început în secolul al V-lea, a văzut Biserica în interiorul insulei și a rupt legătura dintre ea și restul creștinilor occidentali. În 454, episcopul Virgil din Marea Britanie a putut ajunge la conciliul de la Roma. Dar după aceea, toate comunicările dintre britanici Creștini și restul bisericilor este întreruptă de mulți ani.

O nouă întâlnire are loc deja în secolul al VII-lea, când misionarii trimiși de la Roma pentru a-i converti pe anglo-saxoni au fost surprinși să afle despre existența Bisericii Britanice în adâncurile insulei. Reprezentanții ambelor biserici au intrat în relații unul cu celălalt, ceea ce a dus, totuși, la o scindare neașteptată.

Cei 150 de ani în care Biserica Britanică a trăit fără legătură cu restul creștinilor occidentali au fost o perioadă de creștere și de multe schimbări pentru ambele Biserici. Dar membrii Bisericii Romane, precum și membrii britanicilor, credeau cu fermitate că adevărata biserică nu se poate nici să crească, nici să se schimbe. Prin urmare, când în cele din urmă a avut loc o întâlnire între ei și s-a constatat că multe obiceiuri și rituri au fost interpretate diferit în Roma și în Marea Britanie, ei au refuzat să intre în comuniune unul cu celălalt. Fiecare parte a insistat asupra corectitudinii exclusive a ritului său și nu a dorit să-i facă nicio modificare. În Marea Britanie a secolului

al VII-lea, s-a întâmplat aceeași neînțelegere tragică, care 10 secole mai târziu s-a repetat în Rusia, în timpul schismei Old Believer. O secțiune a Bisericii Ruse care, în secolul al XVII-lea, dorea să urmeze riturile din secolele al X-lea și al XI-lea, a fost excomunicată la consiliul Ierarhiei Greciei și Ruse din 1666. Roma. În ambele cazuri, obiceiurile străvechi, păstrate fidel de o minoritate, au fost declarate o inovație eretică și periculoasă de o majoritate triumfătoare. Ca urmare a noii rupturi dintre Roma și bisericile britanice, acestea din urmă au continuat să-și trăiască viața separată, urmându-le obiceiurile, care erau izbitor de congruente cu ortodoxia orientală, și mai ales cu ortodoxia slavă, dar se deosebeau de romano-catolicismul. Deci, în timpul secolelor VII și VIII, Biserica Universală a fost împărțită în trei fluxuri independente. greco-slavă, latino-germanică și britanică, fiecare dintre acestea mărturisind același crez, dar diferă unul de celălalt ca rituri și mentalitate, iar ramurile britanice și răsăritene ale Bisericii universale erau mult mai apropiate una de cealaltă decât cea dintre ele. ramură latino-germanică. La mijlocul secolului al XI-lea, în 1066, a avut loc cucerirea Marii Britanii de către normanzi, care au încheiat procesul de latinizare a bisericilor britanice, iar în următoarele 15 secole acestea din urmă nu s-au evidențiat în exterior față de alte biserici occidentale *) . Secolele al XVI-lea și al XVII-lea au fost timpul unei reforme radicale a întregului creștinism occidental, care a luat trei direcții diferite. Bisericile care au rămas supuse Romei,

*) De remarcat, însă, că primul protest organizat împotriva romano-catolicismului a avut loc în secolul al XI-lea în Anglia și în Cehia, adică în acele două țări din vestul Europei, unde biserica aparținea inițial de Est. Tradiția ortodoxă.

au fost reformate de Conciliul de la Trent și pe baza construirii unor norme obligatorii ale predării scolasticii medievale. Majoritatea bisericilor care s-au despărțit de Roma și-au bazat dogma pe teologia lui Luther sau Calvin și, în cele din urmă, Biserica Angliei a încercat să se reformeze, revenind la credința și obiceiurile Bisericii din epoca conciliilor ecumenice.

Scopul acestui articol nu este de a discuta problema dificilă a cât de reușită a avut această încercare a liderilor Bisericii Angliei. Este important pentru noi că aceasta a fost sarcina pe care și-au pus-o înainte, care a primit formularea finală în cursul secolului al XVII-lea, în epoca luptei teologice acerbe a anglicanismului pe două fronturi - împotriva romano-catolicismului, pe de o parte, și a protestantismului. , pe de altă parte.

Teologii anglicani ai secolului al XVII-lea au susținut oponenților lor că învățătura conciliilor ecumenice și a profesorilor Bisericii este o mărturie mai sigură și mai autoritară a adevărului decât rânduielile papale sau scrierile lui Calvin și Duther. Anglicanii nu și-au afirmat apartenența la adevărata Biserică pe baza acordului învățăturii lor cu tradițiile Bisericii Sinodelor Ecumenice. În mod firesc, poziția dogmatică luată de aceștia le-a dat de mai multe ori ocazia să se

refere la exemplul „Ortodoxiei Răsăritene”, care ocupa aceeași poziție între Roma și protestantism. Prin urmare, secolul al XVII-lea în Anglia s-a dovedit a fi un timp de studiu serios al Ortodoxiei, când s-au făcut chiar și primele încercări de a intra în tratative directe cu Patriarhii Ecumenici *), acestea s-au încheiat însă cu eșec și nu au fost reluate. pe parcursul întregului secol al XVIII-lea, care în Anglia, ca și în alte țări ale Europei, a fost o epocă a raționalismului și individualismului și o perioadă de sărăcire a vieții mistice a Bisericii. Interesul pentru ortodoxie a fost reînviat deja în secolul al XIX-lea, sub influența renașterii spirituale a anglicanismului inițiat de Mișcarea Oxford. Această Mișcare, condusă de Dr. Pyosi, Newman, Kiblum și alții, a trezit profund Biserica Anglicană și a trezit în ea, adormită în timpul secolului al XVII-lea, conștiința universalității ei. Principala realizare a Mișcării Oxford a fost renașterea Vieții Euharistice în cadrul anglicanismului,

*) Corespondența dintre episcopii anglicani, așa-numiții Nonjurors, a durat din 1716 până în 1725. Puțin mai devreme, în 1698, s-a încercat să se înființeze un colegiu pentru studenții greci în divinitate la Oxford. Numeroase publicații de cărți dedicate descrierii Ortodoxiei se încadrează în aceiași ani 1680-1722.

comuniunea frecventă, spovedania regulată și restaurarea acelor rituri care i-au fost pierdute în epoca reformei. Pentru acei anglicani care erau fascinați de ideile Mișcării Oxford, problema naturii bisericii vizibile s-a ridicat cu o nouă acuitate și, odată cu aceasta, o altă întrebare s-a dovedit inevitabil a fi legată de atitudinea față de romano-catolicism și Orientul ortodox.

Teologii anglicani ai Mișcării Oxford nu au îndrăznit să afirme că adevărata Biserică nu există în afara limitelor anglicanismului, au ajuns la concluzia că toate acele comunități creștine care au păstrat Crezul Universal și succesiunea apostolică a ierarhiei lor sunt ea. membri titulari. Această teorie a necesitat însă aplicarea ei în practică și aici au fost întâmpinate dificultăți serioase.

Romano-catolicismul a refuzat categoric să-și recunoască legitimitatea, argumentând că supunerea autorității papale era singurul criteriu al adevăratei Biserici, iar toate comunitățile care au refuzat acest lucru nu mai erau membre ale Bisericii. Protestanții nu puteau fi de acord cu anglicanii din alt motiv, ei credeau că succesiunea apostolică a ierarhiei nu numai că nu este un semn necesar al adevăratei Biserici, ci, dimpotrivă, este o creștere dureroasă asupra corpului ei, supusă imediat îndepărtarea . A mai rămas Ortodoxia Răsăriteană, adică acea Biserică cu care anglicanismul a avut atât de multe în comun în primele nouă secole de existență și cu care se străduise să reinstaureze comuniunea încă de la despărțirea sa de Roma.

Dar această Biserică Ortodoxă a continuat să fie o figură misterioasă pentru teologii anglicani. Ea a fost considerată de mulți a fi o Biserică afectată de servilitatea față de puterea seculară în Rusia și de superstiția și ignoranța grosolane în Orientul Mijlociu; despre ea

s-au răspândit cele mai contradictorii zvonuri și nimeni nu știa nimic sigur despre viața ei adevărată. Încurajat de dorința de a se familiariza cu ortodoxia rusă și de a testa prin experiență definiția anglicană a granițelor Bisericii, William Palmer și-a întreprins călătoria în Rusia, unde a ajuns la 7 august 1840.

A stat în Rusia aproape un an întreg, din 19/7 aug. 1840 până la 24/12 iunie 1841, după ce a locuit în cea mai mare parte a acestui timp în Sankt Petersburg, dar a reușit să viziteze. Moscova și în Lavra Trinității-Sergiu.

Palmer sa pregătit cu grijă pentru misiunea sa, el

a studiat dogma Bisericii Ortodoxe, a alcătuit în latină o explicație a poziției dogmatice luate de anglicanism și a adus cu el o colecție atent selecționată de cărți despre subiecte care îl interesau. El a asigurat, de asemenea, scrisori de recomandare către rușii influenți și a dezvoltat un plan pentru stabilirea comuniunii în Sacramente între membrii Bisericii Ortodoxe și Anglicane, care sa rezumat la următoarele. Întrucât el, Palmer, împărtășea toate dogmele de bază ale Bisericii Ortodoxe și, împreună cu acestea, aparținea comunității creștine, care păstra crezul universal și succesiunea apostolică a ierarhiei sale, atunci, ajungând pe teritoriul Rusiei, el ar putea, pe baza regulilor străvechi ale Bisericii, să ceară permisiunea de a fi acceptat în comuniune prin rugăciune și sacrament cu Biserica Rusă.

Apariția în Rusia a unui teolog anglican care mărturisea aceeași credință ca și Biserica Ortodoxă și care dorea să comunice în bisericile rusești fără, totuși, să se convertească la ortodoxie, a stârnit firesc o profundă uimire în mediul ecleziastic rusesc. Palmer a reușit să poarte astfel de discuții cu reprezentanții Bisericii noastre, care și-au dezvăluit până la urmă atitudinea față de confesiunile occidentale și au aflat condițiile în baza cărora, în opinia lor, comuniunea în Tainele dintre bisericile orientale și cele britanice a întrerupt la mijlocul secolului al XI-lea, ar putea fi reluat.ka.

Este dificil să transmiți într-un articol de jurnal conținutul acelor conversații excepțional de interesante pe care le-a avut Palmer cu un număr de reprezentanți de seamă ai Bisericii Ruse.

În notele sale oarecum uscate, dar precise, există voci autentice ale unor persoane precum mitropolitul Filaret al Moscovei, arhimandritul Filaret, rectorul Lavrei Treimii-Serghie, arhimandritul Ignatius Bryanchaninov, procuror-șef contele Protasov, A. Ή. Muraviev, prof. Pafokago; Protopresbiterul Kutnevici, prințul Alexander Golițin și mulți alți membri ai celei mai înalte ierarhii și ai societății seculare din Nikolaev Rusia.

Aproape toate conversațiile lui Palmer, în ciuda varietății de fețe și opinii pe care le-a întâlnit în Rusia, treceau de obicei prin trei etape distincte. Prima dintre ele a constat în întrebări preliminare și

s-a încheiat cu o adevărată surprindere la întâlnirea cu teologul anglican, care, în locul opiniilor tipice luterane asumate de la el, și-a exprimat încrederea fermă și de neclintit în apartenența la Unicul Ecumenic.

Biserica și a mărturisit credința în toate părțile ei esențiale în conformitate cu Ortodoxia Răsăriteană.

A doua etapă a început când Palmer și-a exprimat dorința de a fi admis la comuniunea în Biserica Rusă. Toți interlocutorii săi nu au putut înțelege deloc de ce un englez, chiar și credincios în Ortodoxie, ar dori să comunice în Biserica Rusă. Toți, fără excepție, i-au subliniat cu insistență că, din moment ce aparține Bisericii Anglicane, ar trebui să se comunice numai în ea și au încercat în toate modurile să-l convingă nici măcar să nu ceară permisiunea de a face comunitatea în Biserica Ortodoxă.

Negocierile au intrat într-o a treia și ultima fază, când Palmer și-a dezvoltat doctrina despre Biserica Universală și a indicat exemplele vechilor creștini, care au primit membri ai bisericii în comuniune cu ei, care veneau de departe și erau obișnuiți cu alte obiceiuri și ritualuri. Ca răspuns la aceste explicații, răspunsul a fost întotdeauna același, dar răspunsul a fost că Biserica Rusă nu poate permite comuniunea cu ea însăși decât cei care nu numai că mărturisesc, în conformitate cu ea, dogmele credinței, ci și urmează toate obiceiurile și obiceiurile ei. ritualuri, sau cu alte cuvinte, că Palmer b 's-ar putea alătura Bisericii Ruse, dar el nu va fi niciodată acceptat în comuniune cu ea în alte condiții.

Cu toate acestea, în ciuda acestui acord în concluziile finale, interlocutorii lui Palmer au fost departe de a fi unanimi în explicarea motivelor imposibilității Bisericii Ortodoxe de a intra în comuniune cu anglicanii. Spre surprinderea sa, Palmer s-a convins curând că în cadrul Bisericii Ruse existau două tendințe ostile una față de cealaltă: una înclinată spre protestantism, iar cealaltă puternic influențată de romano-catolicism. În funcție de apartenența la una sau alta tendință, a fost determinată atât atitudinea teologilor ruși față de credințele occidentale, cât și critica față de propunerea lui Palmer.

Palmer a întâlnit cea mai decisivă condamnare a creștinismului occidental în persoana arhimandritului Ignatius Brianchaninov, care aparținea unei mișcări care percepea spiritul romano-catolicismului. El a afirmat că întregul Occident s-a îndepărtat complet și irevocabil de Biserică și că în afara Ortodoxiei nu exista mântuire. O parte din conversația lui Palmer cu arhimandrit poate fi dată drept cea mai atentă justificare pentru o astfel de opinie.

Palmer. Dacă crezi asta, de ce tot îți spui Biserica Răsăriteană. Ar fi trebuit să o numești Universală.

■ Părintele arhimandrit şi călugării săi. Biserica noastră îmbrățișează cu adevărat întreaga Biserică Ortodoxă Ecumenica.... cuvântul Răsărit este folosit de noi nu pentru a desemna limitările geografice ale Bisericii noastre, așa cum a fost inițial, ci mai degrabă pentru a desemna originea ei istorică, deoarece creștinismul s-a născut în Orient. iar de la Răsărit, ne rugăm, întorcându-ne către Răsărit, de la Răsărit așteptăm a doua Venire a lui Hristos: Hristos Însuși este Răsăritul veșnic. Catehumenii dinaintea botezului se îndepărtează de Occident, când sunt refuzați de forțele întunecate.

Palmer. Atunci trebuie să trimiți misionari să lumineze Occidentul... Cum explici că, deși întreaga biserică occidentală a căzut în erezie, ea continuă să nască atât de mulți oameni marcați cu sfințenie și alte daruri ale Duhului Sfânt.

părintele arhimandrit. Biserica noastră nu cunoaşte nici sfinţi, nici minuni săvârşite de latini după despărţirea de Răsărit*).

Certitudinea că întregul Occident s-a îndepărtat în cele din urmă de Biserică nu a fost o părere izolată a pr. Arhimandrit, Palmer a trebuit să asculte în mod constant un verdict la fel de sever din buzele multor alți teologi ruși și, în mod natural, a devenit foarte interesat de întrebarea pe ce bază au negat atât de hotărât apartenența la Biserica lui Hristos a tuturor popoarelor creștine ale Vest.

Răspunsul invariabil pe care l-a primit din gura acelor teologi ruși care se aflau sub influența mentalității romano-catolice se rezuma la următorul raționament: „Întregul Occident este rupt de Biserică, pentru că a căzut în erezie.” Când Palmer pusă în continuare întrebarea, în ce este o erezie atât de pernicioasă, care a lipsit întregul Occident creștin de harul Sacramentelor și de viața în Biserică, tinerii au învățat că aceasta este doctrina procesiunii Duhului Sfânt”. din Onia si din Fiul **).

În zadar au fost încercările lui Palmer de a dovedi că creșterea

*) Note ale unei vizite, p. 196-97.

**) Introducerea în Crez a cuvintelor și din Fiul a fost introdusă în secolul al VII-lea în Spania și a fost adoptată treptat de toate bisericile occidentale. În epoca diviziunii dintre Răsărit și Apus, a devenit unul dintre punctele care au provocat dispute acerbe între teologii ambelor Biserici. Teologia ortodoxă modernă, recunoscând non-canonicitatea acestei inserții și inutilitatea ei dogmatică, nu o mai consideră a fi erezie în esență. Vezi lucrările prof. V. Bolotov. O analiză detaliată a acestei probleme este dată de Prot. S. Bulgakov („Mângâietorul”, p. 161-68. Paris 1933).

la crezul cuvintelor și „de la Fiul” nu conține neapărat erezie, pentru că mulți sfinți părinți (reveniți de Biserica Ortodoxă) au folosit o expresie similară și că adăugarea în sine nu schimbă niciuna dintre dogmele de bază ale Bisericii. Interlocutorii săi au rămas neclintiți în convingerea că doctrina procesiunii „și de la Fiul” este cea mai periculoasă erezie și au preferat să-i condamne pe Sfinții Părinți pentru lipsă de vigilență decât să fie de acord cu argumentele lui Palmer*). Dar aceiași teologi, care au negat atât de categoric prezența Bisericii în Occident, au fost gata, destul de ciudat, în disputele lor cu Palmer, să invoce autoritatea Romei.

Așa, de exemplu, protopresbiterul Kutnevia, în apărarea sa a termenului transsubstanțiere aplicat darurilor sfinte, termen care nu a satisfăcut (Palmera, l-a impresionat destul de mult pe teologul anglican cu următoarea frază: tsiya, deoarece exprimă mai precis că ceea ce noi cred în. Nu înțeleg cum încă mai continuați să fiți în dezacord cu noi. Cum pot greși două biserici atât de mari precum cea răsăriteană și cea romană într-o problemă atât de importantă "**).

O recunoaștere atât de neașteptată nu numai a existenței Bisericii în Apus, ci și a autorității ei și chiar a superiorității ei teologice față de Răsărit, făcută în repetate rânduri de aceiași teologi care, în alte împrejurări, afirmau că în afară nu există Biserică. Ortodoxia, l-a cufundat pe Palmer, care era obișnuit cu propoziții dogmatice distincte, într-o stare de profundă confuzie. Dar a fost și mai uimit de prezența în Ortodoxie a teologilor care se aflau sub influența protestantismului și, prin urmare, au negat în general diferența dintre biserică și secte. „Personal cred că creștinii sunt peste tot, atât în biserică, cât și în secte, și că doar religia inimii este esențială”, ***, a argumentat într-o conversație cu Palmer, pr. Makhov, preot al Catedralei Sf. Isaac.

Cunoscutul teolog, profesor și protopop Pavski, a mers și mai departe, susținând că nu există nicio diferență esențială între creștinii aparținând unor credințe diferite* ***).

Un alt teolog rus a spus: „Personal, nu pot considera eretici ca Thomas Kempis sau

*) Note, p. 310.11.

**) Note, p. 281.

***) Note, p. 175.

♦***) Note, p. 243-4.

Lutheran Arendt, în ale cărui scrieri găsesc dragoste pentru Hristos și evlavie profundă. Sunt indignat de gândul că un membru al Bisericii numai cu pașaport, aparținând Ortodoxiei, îndrăznește să-i judece pe

acești creștini, a căror viață religioasă și renașterea lor spirituală sunt atât de evidente*).

Astfel, Palmer s-a convins curând că nu numai că nu există unanimitate între teologii ruși cu privire la creștinii occidentali, ci, dimpotrivă, că aceștia se aflau într-o stare de deplasare completă și chiar și aceeași persoană a susținut că există nici o Biserică în afara Ortodoxiei, sau nu includea printre membrii ei pe toți cei botezați în numele Sfintei Treimi și credeau în prezența sfinților și a aleșilor lui Dumnezeu printre creștinii occidentali.

„Nu luăm o poziție extremă în raport cu alte biserici care au greșit și cu comunitățile creștine, dar credem că acolo unde adevăratul botez este săvârșit în numele Preasfintei Treimi, poate exista, prin harul lui Dumnezeu, bine. Creștini, deși comunitatea de care aparțin poate fi eretică**) – așa și-a formulat părerea unul dintre membrii Sinodului în conversația cu Palmer.

Aceste dezacorduri fundamentale nu au interferat, însă, cu teologii ruși care au respins în unanimitate propunerea lui Palmer de a-l admite în comuniunea în Biserica Rusă. Pentru unii ortodocși, ideea posibilității comunicării euharistice cu ereticii occidentali părea blasfemie, pentru alții părea de prisos, pentru că aceștia din urmă credeau că fiecare creștin trebuie să rămână în mărturisirea sa și să slujească lui Dumnezeu în ea.

Cu toate acestea, nici măcar aceste dezacorduri l-au surprins pe Palmer cel mai mult, el a fost cel mai impresionat de absența dintre teologii ruși a conștiinței de sine seculare și a iubirii creștine pentru Occident. Însuși Palmer exprimă această idee în felul următor: „Găsesc că rușii sunt supuși acelorași greșeli ca și noi anglicanii, adică nu se gândesc la întreaga Biserică și nu se străduiesc să-i restabilească unitatea, ci îi cheamă pe papiști” Catolicii” exact ca noi anglicanii și ne numim fie creștini orientali, fie creștini greco-ruși. Cât priveşte Biserica Apuseană, ei se află într-o stare de şovăieli, neîndrăznind nici să-i recunoască existenţa, nici să renunţe cu hotărâre la ea ca eretică.

*) Note, p. 270.

**) Note, p. 268.

***) Note, p. 120.

Majoritatea interlocutorilor ruși s-au gândit la creștinii occidentali în concepte livrești scolastice, i-au împărțit în catolici, calvini, fiecare ținându-se de propriile erezii speciale și au redus orice comunicare între teologii ruși și neortodocși la denunțuri învățate ale răului occidental. Ideea că Biserica Ortodoxă are o misiune în Occident, că dacă într-adevăr este singurul depozitar al universalului (Adevărul, atunci ar trebui să-și aducă lumina în întreaga lume, nu le-a trecut niciodată prin cap și de obicei erau supărați când engleza lor

Oaspetele nu le-a împărtășit mulțumirea de sine că, deși Ortodoxia este singura Biserică adevărată, dar membrii ei, spre deosebire de romano-catolici, nu vor niciodată să se convertească la credința lor, recunoscând fiecăruia dreptul de a aparține credinței sale, nu prin toleranță creștină, ci prin cruzime si indiferenta*). Dar Palmer a întâlnit totuși în Rusia membri ai Bisericii care au înțeles, au apreciat și au împărtășit neliniștea lui cu privire la destinele ei universale, pentru care problema comunicării dintre Occidentul creștin și Orient nu a constat în a opune un citat latin cu altul și care au vorbit. limbajul culturii sale spirituale. Acești membri ai Bisericii Ortodoxe erau femei laice ruse.

Rusia este o țară ciudată și nu este ușor pentru un observator străin să o înțeleagă. Un teolog englez a venit la noi să studieze Ortodoxia și nu l-a găsit acolo unde îl căuta, ci a dat peste el într-un loc cu totul neașteptat. Palmer s-a întors către reprezentanții oficiali ai Bisericii Ruse și a auzit de pe buzele lor răspunsurile pe care le știa deja din manualele de teologie romană și protestantă. A început să bată la ușile Sfântului Sinod Guvernator și s-a întâlnit acolo cu un galant husar ofițer, un excelent dansator și un susținător al disciplinei laptelui / în treburile bisericești.

A început să ceară ajutor și instrucțiuni de la Primul Ierarh al Bisericii Ruse, de la cel mai înțelept Mitropolit Filaret, și a primit de la acesta un răspuns evaziv, diplomatic, dar când a intrat accidental în saloanele laice, acolo a găsit vocea vie a Biserica Ortodoxă, care nu se uită în jur, nu se teme să spună da sau nu întrebărilor directe de la un anglican. Palmer s-a întâlnit cu mai multe femei ruse proeminente, pe care așa

*) Note.

Patria noastră a fost bogat înzestrată în prima jumătate a secolului al XIX-lea. A făcut cunoștință îndeaproape cu Potemkina, cu prințesele Dolgoruky, Golitsyna, Meshcherskaya și a avut discuții aprinse și teologice cu acestea, notând prima sa întâlnire cu Potemkina, Palmer scrie: „Ea a înțeles de la primele cuvinte motivele care m-au determinat să caut. comuniunea în sacramente cu Biserica Rusă” *). Nu a fost nevoie să-i explice interlocutorului său prima dată că nu era un reprezentant al ereziei calvin-luterane. A întâlnit în sfârșit în Rusia un om care a cunoscut, a înțeles și a iubit Biserica Anglicană**).

De la aceste femei Palmer a aflat despre persecuția și umilirea pe care Biserica Rusă le-a îndurat sub vălul pompos al patronajului oficial. A aflat numele de episcopi, mărturisitori, care au suferit pentru că au îndrăznit să-și ridice vocea pastorală într-o țară în care nu erau permise decât laudele ordinului existent ***). Probabil, sub influența acestor conversații, la Palmer s-a născut acea întristare profundă pentru înrobirea bisericii de către statul din Rusia, ceea ce l-a determinat să lucreze la lucrarea Patriarhului Nikon, lucrare căreia i-a dedicat toți ultimii ani. din viata lui ****).

Noile cunoștințe care au început între Palmer și reprezentanții lumii Sankt Petersburg nu i-au deturnat însă atenția de la sarcina principală de a obține un răspuns oficial la cererea sa de admitere la comuniunea în Biserica Rusă . Acest răspuns, întocmit de însuși Mitropolitul Filaret al Moscovei, i-a fost în sfârșit înmânat de Muravyov la 20 mai 1S41. Conținea următoarea opinie a mitropolitului:

„Oricine dorește să fie admis la împărtășire ca episcop eparhial trebuie să se supună tuturor dogmelor, regulilor și ritualurilor Bisericii Ortodoxe de Răsărit.

Să permită comuniunea cu o abatere de la această regulă, oricât de mică ar fi o asemenea abatere

*) Note, p. 257.

**) Note, p. 511-12.

***) Prințesa Evdokia Golitsyna i-a spus lui Palmer despre doi episcopi care au fost pedepsiți pentru independența judecăților lor; unul prin exil în Siberia, celălalt prin închisoare într-un azil de nebuni; amândoi au acceptat cu bucurie coroanele lor confesionale. Note, p. 391.

**♦*) 6 volume despre Patriarhul Nikon, publicate de Palmer în 1871-1876, sunt încă cea mai serioasă lucrare din acest domeniu al istoriei bisericii ruse. Palmer a murit în 1879.

se află în afara autorităţii episcopului diecezan şi nu poate fi admis decât de un consiliu”*).

Acest răspuns a exprimat toată prudența și, în același timp, amploarea opiniei Mitropolitului Filaret. El nu a respins cererea lui Palmer ca fiind irelevantă și frivolă, așa cum mulți teologi ruși, atât conservatori, cât și liberali, erau înclinați să creadă. Mai mult decât atât, el nu a considerat însăși întrebarea ridicată de Palmer ca nemerită să fie luată în considerare în continuare. Însuși mitropolitul a evitat să o discute pe merit, propunând, drept motiv întemeiat pentru aceasta, indicația că nici un episcop individual, nici o adunare de teologi, ci numai Sinodul, nu are puterea de a satisface cererea lui Palmer și de a da răspunsuri la întrebările lui. Așadar, potrivit Filaretului, Biserica Rusă, după ce și-a pierdut dreptul de a convoca Consilii, a fost neputincioasă să înceapă să discute problemele ridicate de oaspetele ei englez. Aceasta a încheiat prima pagină a negocierilor lui Palmer cu Ortodoxia Răsăriteană. Despre încercările lui ulterioare aflăm din corespondența sa cu A. S. Homiakov. Această corespondență, apărută cu o ocazie întâmplătoare, a durat mai bine de 10 ani și în ea s-a ridicat problema bisericii și a hotarelor ei în toată profunzimea. AS Hhomyakov nu putea fi acuzat nici de indiferență față de soarta creștinilor occidentali, nici de indiferență față de personalitatea lui Palmer. Homiakov a adus în corespondența sa cu el tot focul iubirii și credinței sale în Biserică și toată tăria

convingerii sale că nu există mântuire în afara singurului și unic adevăr al Ortodoxiei. Principala diferență dintre Homiakov și acei reprezentanți ai teologiei academice ruse pe care Palmer i-a întâlnit în timpul primei sale vizite în Rusia **) sa rezumat la faptul că Homiakov a cunoscut și iubit Occidentul în felul său, el a înțeles tragedia divizării între creștini. lume și cu tot sufletul a căutat să-i restabilească unitatea. Nu era o întrebare academică abstractă pentru el, întreg viitorul Europei, Rusiei și culturii creștine era legat de ea.

Prin urmare, A. S. Hhomyakov nu putea repeta cu indiferență bună de suflet afirmația că întregul Occident a căzut din

*) Note, p. 415.

**) Palmer a mai vizitat Rusia de câteva ori. A fost în sudul Rusiei în 1851, unde i-a întâlnit pe Filaret din Harkov și Kiev, pe Inocențiu Kherson, A.S. Sturdza și mulți alți lideri ai bisericii. Până acum, nu au apărut note tipărite care să descrie această a doua călătorie a lui Palmer. În 1861 a locuit din nou la Petersburg. Vezi corespondența prof. N. Sokolova cu A. V. Gorsky. „La Treime în Academie” (1814-1914), p. 428.

Biserica lui Hristos doar pentru că a adăugat la crez expresia „și de la Fiul”, expresie care poate fi interpretată atât în sens eretic, cât și în sens ortodox. Homiakov a ridicat întreaga dispută despre Biserică din lumea textelor și referințelor la scrierile acestui sau aceluia sfânt părinte în domeniul vieții spirituale a umanității creștine și demonstrând lui Palmer că adăugarea neautorizată la crez, făcută fără cunoștință. din Orient, a fost o încălcare de către creștinii occidentali a consimțământului conciliar al Bisericii. A fost o provocare pentru Unirea Iubirii - Biserica lui Hristos și, prin urmare, a avut consecințe atât de tragice pentru întreaga lume occidentală. Homiakov credea ferm că Biserica de pe pământ nu a supraviețuit în afara granițelor Ortodoxiei Răsăritene, dar el a explicat motivul dispariției creștinismului occidental ca un păcat de mândrie, și nu o eroare dogmatică, chiar adăugarea simbolului credinței.

El îi scrie lui Palmer: „Sunt sigur că cel mai important obstacol în calea unității nu constă în acele diferențe care sunt izbitoare, adică nu în latura formală a doctrinei, așa cum au presupus în general teologii, ci în spiritul care predomină în Bisericile occidentale, în pasiunile, obiceiurile, prejudecățile lor”*). Ideea că creștinismul a supraviețuit numai în Orient, în ciuda tuturor elocvenței și persuasivității lui Hhomyakov, lui Palmer i se părea încă puțin probabilă, cu toate acestea, dragostea lui tot mai mare pentru Ortodoxie l-a adus aproape de ideea de a se alătura Bisericii noastre. Dar chiar și pe această cale a apărut un obstacol neașteptat, serios. S-a dovedit că ar putea să se alăture Bisericii Ruse prin sacramentul creștinului, dar dacă ar fi vrut să intre în comuniune cu Biserica Răsăriteană prin Patriarhul Constantinopolului, va trebui să treacă a doua oară prin sacramentul botezului. Întrebarea rebotezării

creștinilor occidentali este o pagină în viața noastră bisericească, mărturisind amărăciunea cu care a fost adesea colorată relația dintre bisericile răsăritene și cele occidentale. „Începutul acestei practici a fost pus în 1620 de către Biserica Rusă. Sub influența mâniei împotriva polonezilor romano-catolici, care s-au născut în Rusia în timpul necazurilor din vremea necazurilor, Consiliul Local Moscova a decis să reboteze toți creștinii occidentali. Biserica Greacă a tratat la început această încălcare de către Biserica Rusă a vechii reguli canonice care recunoaște actuala

*) Opere, vol. II, p. 324.

botezul săvârșit în numele Sfintei Treimi. Dar când, pe vremea lui Petru cel Mare, Biserica Rusă a abandonat această inovație, grecii, sub influența unei propagande iezuite tot mai mari, au început ei înșiși să reboteze creștinii occidentali și astfel, la mijlocul secolului al XIX-lea. secolului, rușii și grecii au urmat încă două practici opuse.

Acest dezacord l-a stânjenit serios pe Palmer și el se plânge lui Homiakov că poate intra în sânul Bisericii Ortodoxe numai cu condiția să recunoască că este singura Biserică adevărată și că în afara ei nu există creștinism. Dar, în același timp, această Biserică adevărată nu numai că nu știe dacă a fost botezat sau nu, dar se contrazice direct în această problemă importantă *). Homiakov a încercat să-l scoată pe Palmer din această situație extrem de dificilă prin următorul argument. El scrie: „Biserica Rusă, ca și Biserica Răsăriteană, nu recunoaște că botezul schismatic comunică harul botezului în întregime. Singura diferență între punctele de vedere ale unuia și celuilalt constă în faptul că rusul recunoaște ritul ca fiind perfect, în timp ce grecul constată că ritul nu este canonic perfect și consideră dezirabilă o repetiție mai canonică a acestuia. Ambele presupun, într-o convingere reunită, că nu a primit încă harul botezului și că i se cuvine să se roage pentru harul sacramentului, pe care îl primește, fie prin repetarea ritului, fie printr-o rugăciune conciliantă, dând putere ritului, altfel neputincios**).

Această aparentă reconciliere a contradicției încurcă de fapt întrebarea și mai mult. Aducând un omagiu sincerității lui Homiakov și înțelegerii sale teologice, trebuie să fim de acord cu Palmer, care nu a recunoscut răspunsul lui Homiakov ca fiind satisfăcător.

De fapt, Homiakov se contrazice aproape la fiecare cuvânt. El își începe explicația cu afirmația că botezul schismatic nu conferă har în întregime, presupunând aparent prezența unui anumit har în acest sacrament, dar renunță la această propoziție la sfârșitul explicației sale, argumentând că botezul în afara Ortodoxiei nu conferă niciun fel de har. gratie deloc..

*) Palmer îi scrie lui Homiakov că a obținut și l-a informat pe Patriarhul Constantinopolului cu privire la rezoluțiile patriarhatului său împotriva rebotezării Occidentului. Creștini care au fost pierduți

de greci și nu erau cunoscuți de niciunul dintre reprezentanții responsabili ai Patriarhiei din vremea lui. Homiakov, vol. II, p. 482.

**) Homiakov, P t., p. 393.

Mai departe, el folosește în mod repetat cuvântul schismă în descrierea poziției creștinilor occidentali, adică îi recunoaște ca membri ai Bisericii, căci schismă înseamnă o schismă intra-bisericească *). Dar, în același timp, el afirmă categoric în alte locuri ale corespondenței sale că Occidentul este în afara Bisericii. În cele din urmă, el propune o teorie care este clar contrară învățăturii ortodoxe despre sacramente, conform căreia o rugăciune de conciliere comunică puterea sacramentului unui rit săvârșit cu mulți ani în urmă și, până acum, nu a avut niciun efect asupra vieții spirituale a sacramentului. presupus botezat. Potrivit acestui raționament, de exemplu, acceptarea unui episcop romano-catolic în rangul său existent în sânul Bisericii Răsăritene, printr-un act de mărturisire a credinței ortodoxe, nu înseamnă altceva decât săvârșirea asupra lui a sacramentului botezului. , cresmația și împărtășania, și totodată hirotonirea în toate gradele stvei sfinte. Această presupunere este atât de evident improbabilă din punct de vedere spiritual încât, în ciuda apărării ei de către Hhomiakov și un număr de alți teologi proeminenți ruși**), ea subminează, fără îndoială, întreaga doctrină a sacramentelor și a păcatelor împotriva bunului simț și a conștiinței bisericești.

Corespondența lui Homiakov cu Palmer s-a încheiat cu nimic; Palmer nu a găsit ușa care ducea la Ortodoxie. Întrebările lui au rămas fără răspuns și, după o lungă ezitare, s-a alăturat romano-catolicismului, acelei biserici care avea răspunsuri gata la toate nedumeririle teologului englez. Astfel s-a încheiat prima încercare a unui membru al Bisericii Anglicane de a intra în comuniune cu „Ortodoxia” rusă și ne confruntăm cu întrebarea inevitabilă a motivelor eșecului ei. Dar înainte de a trece la studiul acestei probleme, aș dori să mă opresc cel puțin pe scurt asupra acelor detalii pline de culoare ale vieții bisericești rusești în timpul aspru Nikolaev, care se găsesc în notele lui Palmer.

Cât de indicative sunt, de exemplu, plângerile procuratorului-șef, un elev al iezuiților, care l-a ascultat cu răbdare pe oaspetele englez, despre existența spiritului calvinismului și protestantismului în rândul ierarhiei ortodoxe. În ea, contele Protasov îl acuză pe mitropolitul Platon al Moscovei, mitropolit. Mihai de Kiev și chiar însuși Mitropolitul Filaret, deși

*) O analiză canonică a problemei schismei ca diviziune intra-bisericească este dată în Epistola lui Vasile cel Mare către Amphilochius din Iconium, vezi textul complet, dar nu și extrasele plasate în cartea regulilor.

**) De exemplu, Mitropolit. Anthony Khrapovitsky.

el prevede că pentru acesta din urmă a fost doar un hobby temporar *).

Procurorul-șef a încheiat una dintre discuțiile sale cu Palmer cu următoarea mărturisire caracteristică: „Nu vă întreb dacă aveți eretici în episcopie, știu că trebuie să-i aveți, chiar și noi îi avem printre Domnii noștri” **.) această frază exprima întregul spirit al anilor 40 ai Rusiei. Ofițerul Gărzii, care verifică cu atenție Ortodoxia episcopului și recunoaște cu amărăciune că nici măcar el nu reușește să scoată complet grâul din pleavă, va rămâne pentru totdeauna un simbol al acelei înțelegeri a grijii paterne pentru biserică, care s-a dezvoltat în noi în timpul epoca Imperiului Sankt Petersburg.

O altă trăsătură, la care a asistat Palmer, a fost privirea constantă către Occident a reprezentanților celei mai înalte societăți ruse și teama de ceea ce ar spune judecătorii stricti de acolo.

Așa, de exemplu, o doamnă ortodoxă zeloså, care a insistat că comuniunea cu Biserica Ortodoxă a creștinilor occidentali este posibilă numai dacă acceptă toate obiceiurile ortodoxiei ruse „jusqu’au plus petit rite”, după ce și-a epuizat toate argumentele în apărarea poziţia ei, disperată a exclamat: „Dar dacă vă permitem să vă împărtăşiţi, ce va spune ambasadorul Franţei despre asta ***).Evident, francezii nu au fost doar creatori de tendinţe şi profesori de înţelepciune politică pentru Rusia anilor ’40, ci de asemenea judecători supremi în problemele vieţii bisericeşti. Nu trebuie însă să presupunem că doar doamna rusă a acordat o importanță decisivă părerii diplomatului francez. Aceeași idee a fost repetată în mod repetat lui Palmerei și reprezentanților responsabili ai Bisericii Ruse.

Așa, de exemplu, când Palmer le-a cerut călugărilor de la Schitul Serghiev să se roage pentru Biserica Anglicană și pentru unirea acesteia cu Biserica Ortodoxă, aceștia, temându-se să fie pedepsiți, l-au rugat să vorbească despre asta cu Muravyov, tovarășul procurorului șef. După ce a ascultat această solicitare, Muravyov a început să o convingă pe Palmer să o ia înapoi, spunând: „Nu putem să ne ispitim oamenii cu această inovație. În sfârșit, ce vor spune vorbitorii de franceză și engleză despre asta. Dacă vom intra vreodată în comuniune cu voi, va fi doar prin mijlocirea papei. Reconciliază-te mai întâi

*) Note, p. 119.

**) Note, p. 119-120.

***) Note, p. 134.

cu patriarhul tău și apoi să vină să negocieze cu tine. Vă puteți imagina ce vor spune altfel latinii, care ne urmăresc mereu, și ce vor spune uniații, care sunt sub Roma de atâta vreme.

Nu a fost ușor pentru un englez independent să înțeleagă de ce Biserica Rusă privea cu atâta îngrijorare Occidentul, de ce o importanță atât de decisivă a fost atribuită opiniei latinilor, cărora nici măcar nu li se recunoaște dreptul de a aparține Bisericii.

Nu trebuie să ne gândim însă că Palmer s-a mutat exclusiv în acel mediu rusesc în care opiniile ambasadorilor și stareților erau citate ca autoritate în chestiuni ecleziastice. Palmer a încercat să intre în conversații teologice cu poporul rus simplu. Așa că, de exemplu, după ce a luat în slujba unui om de curte, i-a recomandat, ca un tip foarte iute, a devenit interesat de opiniile sale religioase. - „Omul vioi”, după ce l-a asigurat pe Palmer de Ortodoxia sa, a declarat că crede în Sfânta Treime, formată din Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Preasfânta Maicuță. Palmer, în memoriile sale, se abține să facă orice comentariu pe acest subiect, limitându-se doar la observația că slujitorul său nu este, evident, obișnuit cu discuțiile pe teme teologice **).

Dar, în ciuda acestor trăsături ale Ortodoxiei Ruse, Palmer a fost captivat de biserica noastră, a fost purtat de sinceritatea și căldura evlaviei rusești, de măreția și simplitatea slujbelor noastre bisericești. Îi plăcea mai ales milostenia și smerenia poporului rus. B (Scrie Rusiei, chiar și copiii știu și iubesc să-i ajute pe nefericiți ***). Una dintre cele mai bune mărturii ale dragostei și înțelegerii lui Palmer față de Rusia este următorul fragment din scrisoarea sa către Homiakov.

„Caracterul grecilor, deși au niște daruri naturale uimitoare, nu este deloc atrăgător în sens religios, dar există multe în rusă care, se pare, ar trebui să atragă orice suflet creștin la el. Prejudecățile nedrepte și amare ale atâtor din Occident împotriva a ceea ce este mai minunat în biserica și statul rus, servește drept un motiv suplimentar puternic pentru oricine a avut ocazia să știe acest lucru, că

*) Note, p. 230.

**). Note, p. 401.

***) Note, p. 41-42, 419.

a simpatiza și mai cald cu ceea ce este atât de nedrept devalorizat sau calomniat *).

Așa au fost impresiile lui Palmer despre Rusia și despre biserica ei și, în concluzie, rămâne să luăm în considerare motivele eșecului încercării sale de a intra în comuniune cu Ortodoxia, care l-a determinat ulterior să se alăture Romei.

Aceste motive pot fi căutate fie în diferențele dogmatice insurmontabile dintre anglicanism și ortodoxie, fie în eroarea condițiilor de comuniune în sacramentele propuse de Palmer, fie, în cele din urmă, în defectiunea doctrinei Bisericii, atât în sine, cât și în la acele persoane care au participat la negocierile cu nim.

Majoritatea teologilor contemporani ai lui Palmer erau convinși că eșecul încercării sale se datora prezenței unei erezii periculoase care i-a lovit pe toți creștinii occidentali și a făcut imposibilă comuniunea cu ei. Ei au văzut această erezie, după cum știm, în doctrina procesiunii Duhului Sfânt și a Fiului. Mulți teologi ortodocși continuă să împărtășească aceeași părere, susținând că diferențele dogmatice fac imposibilă comunicarea între creștinii răsăriteni și occidentali, dar cei dintre ei care sunt cu adevărat familiarizați cu Occidentul, pun în față alte obstacole dogmatice în prezent, cum ar fi, pt. de exemplu, dogma infailibilității papale, protestantul doctrina mântuirii sau tăgăduirea preoției și transsubstanțiarea Sfintelor Daruri. Citind notițele lui Palmer, teologul ortodox al secolului al XX-lea nu poate să nu fie surprins că aceste diferențe dogmatice mult mai grave au fost fie menționate în treacăt de teologii ruși ai secolului al XIX-lea, fie au fost complet oprite, iar toată atenția lor a fost concentrată. exclusiv pe disputa despre „exod”. Oricum s-ar putea explica acest fapt, un lucru rămâne cert, că barierele dogmatice aduse în prim-plan de teologii ruși au fost mai degrabă un pretext decât un motiv real pentru atitudinea lor negativă față de propunerea lui Palmer. Cei mai mulți dintre ei, după cea mai apropiată cunoștință cu el, au ajuns la concluzia că Palmer nu era doar ortodox personal, ci aparținea și unei tradiții bisericești care coincidea în multe dintre trăsăturile sale cu Ortodoxia Răsăriteană**). De asemenea, acuzațiile lui Palmer că planul de împărtășire în sacramente pe care l-a propus ar fi o inovație nemaiauzită și, pe baza acesteia, ar fi trebuit respins de Biserica Rusă, au fost, de asemenea, neîntemeiate.

*) Homiakov, vol. II, p. 485.

'♦*) Note, p. 265, 552.

Noutatea și caracterul revoluționar al propunerii lui Palmer s-a rezumat la faptul că acesta a refuzat să urmeze șabloanele teologiei școlare elaborate de polemiciști romano-catolici și protestanți și a vorbit, așa cum a remarcat subtil Mitropolitul Filaret *) în limba secolului al IV-lea. Deși vocea Bisericii în epoca Sinodelor Ecumenice a sunat pentru unii teologi ruși ca o inovație nemaiauzită, totuși nu toată lumea a perceput-o într-un asemenea spirit.la arbitrii soartei Ortodoxiei Ruse.

Călătoria lui Palmer în Rusia este un eveniment excepțional prin importanța sa în cauza reunificării Occidentului cu Orientul, deoarece a relevat cu toată evidenta prezența diferitelor învățături despre Biserică nu numai în rândul anglicanilor, ci și în teologia ortodoxă însăși. . Mai mult, nu numai că unii teologi ruși i-au oferit lui Palmer o definiție a Bisericii ca voce infailibilă a Ortodoxiei, iar alții cu mai puțină convingere alta, dar sa întâmplat adesea, și acest lucru a fost cel mai neașteptat pentru Palmer, că unul și același teolog și-a construit. raționând pe baza unui lucru, apoi a unei alte doctrine despre Biserică. Conform unei definiții, granițele Bisericii erau determinate numai de mărturisirea adevăratei credințe. (Toți cei care i-au respectat cu sfințenie dogmele de bază aparțineau Bisericii

unice catolice și apostolice. Această definiție a Bisericii a fost folosită constant de teologii ruși atunci când descriau poziția ocupată de Ortodoxia Răsăriteană în sânul Bisericii Universale. De fiecare dată, de exemplu. , când Palmer a subliniat o subordonare necanonică a puterii seculare față de biserica rusă și încălcarea acesteia a multor alte reguli ale vieții bisericești, care au fost stabilite de tradiția sacră și de Sinoadele Ecumenice, el a primit invariabil răspunsul că aceste abateri de la canoane. nu au avut nicio importanță, deoarece Biserica Rusă a continuat să respecte cu toată integritatea mărturisirea de credință ortodoxă.

.Conform acestei definiții, toți creștinii cu adevărat credincioși erau membri ai Bisericii unice, iar Palmer, după cum am văzut, a auzit în mod repetat declarații similare de la interlocutorii săi ruși. Pe baza acestei învățături, Palmer avea tot dreptul să se bazeze pe permisiunea de a lua parte la liturghia ortodoxă, deoarece el era personal ortodox, dar pe calea implementării ei, s-a întâlnit invariabil

*) Note, p. 355.

a fost creat un obstacol nou și de netrecut sub forma prezenței unei alte definiții a Bisericii Universale, care afirma că granițele sale coincid cu ortodoxia rusă modernă cu toate trăsăturile vieții sale bisericești. Pe baza acestei definiții, nu numai întregul Occident s-a aflat în afara Bisericii, ci chiar și vechii credincioși ruși, care se deosebeau de restul ortodocșilor prin trăsături minore ale ritului, au fost excluși din sânul ei și chiar din ecleziasismul lui. ortodocșii răsăriteni au fost chestionați, deoarece diferă de obiceiurile Bisericii Ruse. Teologia rusă s-a aflat într-o poziție deosebită: de îndată ce a venit la problema bisericii, a început să funcționeze cu două standarde diferite de adevăr. Prima dintre acestea a fost atât de largă încât marea majoritate a confesiunilor creștine s-ar putea încadra în ea, deoarece au păstrat Crezul tradițional. Celălalt era atât de îngust încât îi exclude pe toți cei care diferă de ortodoxia rusă contemporană. Manipularea cu pricepere a acestor două criterii ale Bisericii vizibile a făcut ca teologia rusă să fie acum mai liberală decât ar putea admite anglicanul Palmer, acum atât de intolerantă încât i-a întrecut pe cei mai implacabili romano-catolici.

Această trăsătură a poziției lor teologice explică importanța pe care rușii o acordau chestiunii procesiunii Duhului Sfânt. Atribuind această erezie exagerată tuturor creștinilor occidentali, ei puteau, dacă era necesar, fie să tragă linia necesară pentru ei, separând adevărata Biserică de ereticii occidentali, fie să o distrugă, fără să atingă în același timp vreunul dintre acele complexe. și întrebări adesea nedorite pentru teologia rusă, care despre Zans cu diferențe dogmatice și canonice reale între Orientul și Occidentul creștin.

Desigur, în această situație, sosirea lui Palmer în Rusia și întrebările directe pe care a început să le pună teologilor ortodocși i-au pus într-o poziție extrem de dificilă, singura cale de ieșire din care era să refuze să discute pe fond propunerea lui Palmer și să

încerce. pentru a găsi un pretext potrivit pentru o încetare rapidă a negocierilor cu un oaspete neașteptat.

Teologii ruși s-au temut și nu au vrut să ridice problema Bisericii în toată profunzimea ei și prin referirile lor constante la pericolul agravării relațiilor cu romano-catolicii, uniații și vechii credincioși în cazul unei discuții ulterioare a proiectului Palmer. , au indicat că cel mai mult

importante dintre ei erau conștienți de ambiguitatea poziției lor. Dar, în ciuda acestui fapt, ei au preferat totuși să rămână cu două definiții care se exclud reciproc ale Bisericii adevărate, pentru că în acest fel atât autoconștiința universală a rușilor, care simt profund unitatea umanității creștine, cât și exclusivitatea lor națională, care nu permite gândul că alte popoare pot ocupa o poziţie egală, s-au satisfăcut concomitent.în biserică cu Moscova, succesorul primei şi a doua Romei. Notele lui Palmer arată că oamenii bisericești ruși, în adâncul conștiinței lor, au simțit contradicțiile interne ale atitudinii lor față de heterodocși, iar de aici s-au născut în ei treceri bruște de la înțelegere la timiditate și de la aroganță la frică.

Provincialismul profund al Bisericii Ruse, dorința ei de a se sustrage contactului direct cu lumea occidentală, nu au fost întâmplătoare, așa cum neputința Bisericii Ruse în fața atacului statului nu a fost întâmplătoare, au fost o consecință inevitabilă a absența membrilor săi a unei definiții clare și consecvente a confesiunilor Bisericii; numai pe această temelie solidă Biserica Rusiei putea să se întâlnească față în față cu lumea heterodoxă și să-și apere independența de violența puterii seculare, dar tocmai acest fundament nu a reușit să dobândească. Palmer a venit în Rusia pentru a găsi o soluție la problemele interne ale anglicanismului, dar așa era natura chestiunii unității creștinilor care l-a ocupat, încât a stârnit în mod neașteptat cele mai profunde straturi ale vieții bisericești rusești și a dezvăluit acele contradicții pe care ierarhii și teologii noștri. nu a indraznit sa atinga...

Dualitatea conștiinței bisericești explică și respingerea instinctivă a ortodocșilor față de ideea de acțiune bisericească directă în Occident, pe care a întâlnit-o (Palmer în Rusia. Nu putea înțelege de ce rușii afirmau cu atâta încăpățânare în cuvinte că au singur dețin adevărul și că în afara limitelor Ortodoxiei nu am o Biserică, la fel de hotărât a respins orice propunere de convertire a Occidentului la Ortodoxia Răsăriteană.Într-una din scrisorile sale către Homiakov, el scrie: „Afirm că Nu am întâlnit încă nici un singur membru al Bisericii Răsăritene, nici un laic, nici un preot, nici un episcop care să exprime cel mai mic semn al unei adevărate convingeri că Biserica lui este „singura adevărată”... Nu am întâlnit. oricine m-ar invita să convertesc... și ar folosi în acest scop argumente sau implorări zeloase, așa cum este de obicei cel mai sărac și simplu roman

la catolici, pentru a-l aduce în incinta lor pe cel pe care ei îl consideră greșit. Homiakov 'P cap. pagina 457.

Palmer nu a fost doar primul care a descoperit această inconsecvență agonizantă în Ortodoxia Răsăriteană, dar a fost și prima victimă a acesteia, deoarece nu a reușit să o explice sau să o depășească. Meritul său constă însă în faptul că i-a descoperit existența, și a adunat „cel mai valoros material care va facilita munca de depășire a lui pentru generațiile următoare.

Ce apreciere a învățăturii noastre despre Biserică putem face în prezent în lumina experienței lui Palmer.

Trebuie să recunoaștem sincer că, în ciuda tuturor schimbărilor care au avut loc de-a lungul a 100 de ani, despărțindu-ne de timpul vizitei lui Palmer în Rusia, în ciuda prăbușirii Imperiului, persecuției și dispersării în întreaga lume, clerul și laicii ruși. în covârșitoarea lor majoritate, toată lumea trăiește în aceeași dihotomie de stat, pe care Palmer a găsit-o în Rusia lui Nicolae I. Și nouă, rușii, ne este frică și ne pierdem atunci când ne întâlnim cu lumea occidentală, ca și strămoșii noștri, oscilăm și între două definiții ale Biserica, identificând-o apoi cu formele tradiționale și limitele geografice ale Ortodoxiei Ruse, apoi, căzând în extremele universalismului, în care sunt înecate toate normele și reglementările dogmatice și canonice.

Dar dacă majoritatea dintre noi rămânem în interior în aceleași poziții pe care le-au ocupat contemporanii lui Palmer, atunci circumstanțele exterioare care ne înconjoară s-au schimbat radical și ne-au pus în fața atât de acută problema Bisericii și a granițelor ei, care a fost de neconceput 100 de ani. în urmă. Suntem acum obligați să începem studiul chestiunii Bisericii, nu numai în vederea unei întâlniri directe cu lumea occidentală, de care nu ne mai putem disocia, nici prin cordonul jandarmilor, nici prin polemici de carte, ci cu atât mai mult ne obligă la aceasta starea internă a poporului rus.

■Oamenii noștri au fost crescuți și hrăniți de Biserica noastră și trebuie să recunoaștem că, de când Ortodoxia Rusă a fost separată de comuniunea spirituală cu alte „Biserici locale” (și acest lucru s-a întâmplat în secolul al XI-lea), Biserica Rusă a început să cad din ce în ce mai puternic sub influența elementului său național cu toate trăsăturile sale pozitive și negative, devenind treptat mai mult ca o asistentă blândă și plină decât un profesor iubitor, dar pretențios. Motivul slăbirii influenței Bisericii asupra oamenilor este înrădăcinat

în absenţa în dogmatica noastră a unei definiţii complete a Bisericii. Ea a coincis cu respingerea rusă a formei, măsurii și disciplinei și a întărit și mai mult tendința noastră naturală de a urma instinctele și de a respinge puterea normalizatoare a rațiunii. Biserica Rusă a pierdut ocazia de a restrânge efortul poporului său până la extremele

fie ale inspirației universale, fie ale ritualismului și intoleranței. Așa s-a născut acea instabilitate politică, transformându-se în laxitatea vieții noastre naționale, ale cărei roade atât poporul rus, cât și Biserica rusă le-au cules încă de pe vremea răsturnării comuniste. Problema Bisericii și a granițelor ei este întrebarea fatală a întregii istorii creștine; de ea depind viitorul culturii creștine și soarta patriei noastre. Unde este calea de ieșire din situația care a fost creată? Există o definiție a Bisericii care să poată satisface conștiința creștină?

Un răspuns exhaustiv la această întrebare complexă depășește sfera acestui articol, dar trebuie remarcat că planul propus de Palmer, pentru a fi luat în considerare de către teologii ruși, merită mult mai multă atenție decât i s-a acordat la vremea sa. Palmer a sugerat revenirea la poziția pe care a fost construită unitatea Bisericii în epoca realizării ei efective, adică până la sfârșitul secolului al IV-lea. Conform propunerii sale, comuniunea între bisericile locale autonome poate fi realizată în prezența unei mărturisiri comune de credință (care nu exclude posibilitatea apariției diferitelor variații verbale în Crez) și a recunoașterii episcopiei, care și-a păstrat succesiune apostolică (în prezența diferitelor rituri și obiceiuri). Această practică străveche a Bisericii, construindu-și unitatea în jurul Euharistiei, pare să-i înece pe teologii moderni, când prea liberali, când prea conservatori, dar toate încercările de a o schimba sau completa duc invariabil la unul și același rezultat, la imposibilitatea practică a „restaurând unitatea umanității creștine”.

Bineînțeles, o revenire la această poziție pierdută de Biserică nu poate fi dată fără sacrificiu și efort. Palmer a greșit crezând că ar putea sări peste 15 secole și să înceapă să trăiască și să acționeze pe baza practicii secolului al V-lea. Numai prin pocăință și conștiința păcatului săvârșit își pot recăpăta membrii Bisericii unitatea pierdută. În absența unei chemări la această pocăință se afla eroarea spirituală a lui Palmer. Dar în propunerile sale de bază, el a fost mai aproape de adevăr decât oricare dintre interlocutorii săi ruși.

William Palmer, un prieten fidel al Ortodoxiei și al poporului rus, care a mărturisit credința ortodoxă în toată deplinătatea ei, nu a putut! pentru a intra în comuniune cu Biserica noastră, după eforturi îndelungate și zadarnice, a fost nevoit să-și găsească căminul spiritual la Roma, în sânul acelei Biserici, cu a cărei învățătură nu a putut fi pe deplin de acord până la sfârșitul vieții. Aș vrea să cred că experiența sa nu va fi în zadar și că teologii ortodocși vor putea găsi o astfel de definiție a Bisericii care să ajute la stabilirea comuniunii euharistice între creștinii occidentali și cei răsăriteni și să faciliteze calea crucii poporului rus. , căutând împlinirea Bisericii Universale încă de la începutul istoriei sale. Doar trezirea conștiinței dogmatice în cadrul Bisericii Ruse ne va deschide posibilitatea de a rezolva cu succes această problemă, iar în această sarcină dificilă, dar mare, ar trebui să i se acorde un loc onorabil lui William Palmer, omul care a început primul să bată. uşa bine închisă a Cravoslaviei ruseşti.

Nikolai Zernov.

Paris, 29-XII-1937.

cărți noi

Jean Crenier, Essai sur l'esprit d'orthodoxie. Gallimard.

Cartea lui Grenier reflectă drama interioară a intelectuelles franceze. Titlul poate induce în eroare. Cartea nu este scrisă despre ortodoxia religioasă, ci despre ortodoxia marxistă, care cântărește foarte mult conștiința și conștiința creatorilor de cultură spirituală. Inteligentele franceze nu cunosc încă teribila tiranie care însoțește triumful acestei ortodoxii în viață, nu cunosc decât pregătiri ideologice. Cu toate acestea, trebuie spus că orice ortodoxie triumfătoare este tiranică. Ortodoxia marxistă, formată deja după Marx prin procesul de creare a miturilor, are o asemănare formală cu vechea ortodoxie religioasă, dar este mai nerușinată în a-și realiza pretențiile. Drama intelectuelles care simpatizează cu aspirațiile sociale ale marxismului și comunismului, dar nedorind să accepte tirania ortodoxiei, a fost trăită cu intensitate de A. Gide și a ieșit cu onoare din contradicția în fața căreia a fost pus. Omul care tinde spre adevăr și prețuiește adevărul nu poate accepta nicio ortodoxie socială impusă, chiar dacă simpatizează cu scopurile sociale cu care se asociază această ortodoxie. O persoană care nu și-a pierdut conștiința nu poate accepta o minciună impusă ca o datorie socială. Grenier este o persoană atât de conștiincioasă, prețuiește adevărul, adevărul dezinteresat, pentru el cunoașterea adevărului este de valoare, indiferent de lupta socială și scopurile practice. El este un idealist. Am citit cartea lui cu entuziasm, pentru că mi-a amintit de tinerețea mea. Eram mai mult marxist decât Grenier, dar nu puteam accepta ortodoxia marxistă pentru o dragoste pentru adevăr independentă de lupta de clasă. În filozofie, nu eram un materialist, eram impregnat de ideile idealismului german, în principal Kant și parțial Fichte, credeam în caracterul necondiționat al adevărului și al bunătății, înrădăcinat în conștiința transcendentală. Acest lucru m-a determinat să rup de marxism, cu care am simpatizat pe deplin social. Chiar și atunci, deși nu existau încă comuniști, ei au cerut ortodoxia, acceptarea marxismului ca sistem totalitar. Ortodoxia marxistă poate să fi dat impresia unei doctrine intelectualiste, dar a fost mai presus de toate o armă a luptei revoluţionare. Ortodoxia a fost întotdeauna o armă de luptă, la fel și ortodoxia creștină.

Ortodoxia este de natură sociologică. Ortodoxia religioasă este asociată cu partea de organizare socială a religiei. Experiența religioasă pură a întâlnirii omului cu Dumnezeu nu „generează dogmatism”. Dogmatismul este un produs al socializării religiei.

Ortodoxia marxismului este legată nu de latura sa științifică și chiar nu de latura sa politică, ci de latura sa religioasă, invers religioasă. În Rusia sovietică, toate disputele filozofice nu sunt sub semnul distingerii dintre adevăr și eroare, ci sub semnul distingerii dintre ortodoxie și erezie. Dar categoriile de ortodoxie și erezie nu sunt științifice sau filozofice, ci religioase, sau mai degrabă teologice. Ortodoxia marxistă, una dintre cele mai intolerante ortodoxii din istoria gândirii umane, este scolastica teologică. În cartea lui Grenier se găsesc multe critici adevărate la adresa marxismului și a afirmațiilor sale ortodoxe. Dar opoziția lui față de ortodoxia marxistă nu este volitivă, ci pur intelectuală. Protejează în primul rând independența și libertatea culturii și a proprietății culturale. În apărarea sa a culturii umaniste, el este un francez tipic. Cartea se încheie cu o scrisoare deschisă către Mulro, care, însă, nu este atât de marxist, cât de nietzschean.

Toate gândurile lui Grenier, inspirate de neliniștea sa față de ortodoxia și totalitarismul modern, duc la recunoașterea primatului spiritului. Pentru el, conștiința determină ființa. Dar el nu aprofundează latura filozofică a problemei. Este întristat de conformitatea intelectuelles care sunt tentate de totalitarism. Cred că acest lucru este determinat nu de faptul că intellectuelles simt adevărul social al mișcărilor totalitare, ci de caracterul lor asocial, frica lor de luptă. Intellectuelles ar fi trebuit să realizeze că sunt reprezentanți ai spiritului și nu ai societății, nu ai statului, nu ai poporului, nu ai clasei. Ar fi trebuit să rostească cuvinte de adevăr și adevăr, independent de utilitate și deloc din indiferență socială. Dimpotrivă, ei trebuie să susțină adevărul social, dar să nu se mulțumească cu minciuni, chiar dacă doar în numele realizării acestui adevăr.Marx și Nietzsche, cei doi gânditori cei mai influenți din lumea modernă, au schimbat înțelegerea adevărului în moduri diferite, în scopuri diferite. Adevărul a devenit produsul luptei sociale sau al voinței de putere. A fost o criză în relația omului cu adevărul. Comunismul și fascismul neagă deopotrivă existența adevărului în vechiul sens al cuvântului și o fac în numele principiului totalitarismului. Și este necesar să înțelegem ce înseamnă a revendica totalitarismul, pentru că în el există adevăr pervertit. Creștinismul este și totalitar, este un adevăr holistic, care cuprinde viața, dar acest totalitarism nu are nimic în comun cu ortodoxia marxistă și cu statele totalitare. Adevărul totalitarismului este spiritual și se referă la personalitatea umană, și nu la societate, stat, națiune, colectiv, clasă, în care totul este parțial. Societatea nu poate pretinde integritate și completitudine în nimic, doar o persoană poate pretinde asta ca sarcină, și nu ca dată. Din aceasta se vede eroarea fatală a ortodoxiei. Ortodoxia recunoaște societatea (religioasă, națională sau colectivă socială) ca purtătoare a adevărului integral, care se impune individului. Dar în societate totul este parțial, nu întreg, nu totalitar, ci holistic, adevărul totalitar este o sarcină pusă în fața individului, pe care trebuie să o rezolve în comuniune cu ceilalți indivizi, în spirit comunitar. Totalitarismul creștin, atât de diferit de liberalismul formal și individualismul, presupune libertatea ca conținut al adevărului totalitar însuși. Totalitarismul este marxist sau

libertatea fascistă neagă, adică recunoaște doar libertatea, care este un produs al nevoii de organizare socială sau națională. Punctul de vedere, care ar trebui să fie opus ortodoxiei și totalitarismului, nu este individualismul, indiferent față de adevăr și egocentric, ci personalismul, care conține un conținut universal, adică personalismul tineresc comm. Patosul ortodoxiei nu este deloc patosul adevărului, ci mai degrabă indiferența față de adevăr și folosirea doctrinei intelectuale în scopuri de luptă și organizare. Ortodoxia, ca plinătate și integritate a adevărului, nu este dată și nu poate fi impusă nici unei societăți, nici măcar religioase, ea se dezvăluie în „cale” și „viață”. Cartea lui Grenier induce aceste gânduri și acesta este meritul ei.

Nikolai Berdiaev.

Imp. de Navarre: δ, rue des Gobelins, Paris

Biblioteca „Runiverse”